T. C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ALİ ŞÎR NEVÂYÎ'NİN DÎVÂNLARINDA İNSAN GÖRÜNÜMLERİ

ALPER GÜNAYDIN

2502130387

TEZ DANIŞMANI

YRD. DOÇ. DR. CEMAL AKSU

İSTANBUL - 2017

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	ALPER GÜNAYDIN	Numarası	:	2502130387
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI	Danışmanı	:	YRD.DOÇ.DR CEMAL AKSU
Tez Savunma Tarihi	:	30.10.2017	Saati	:	14:00
Tez Başlığı	:	Ali Şir Nevâyî ‘ nin Divânlarında İnsan Görünümleri			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **50. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞU~~YLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-PROF.DR KEMAL YAVUZ		Kabul
2-PROF.DR ALİ GÜZELYÜZ		Kabul
3-PROF. DR ABİD NAZAR MAHDUM		Kabul
4-PROF.DR ÜZEYİR ASLAN		Kabul
5-YRD.DOÇ.DR CEMAL AKSU		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-DOÇ.DR AHMET KARATAŞ		
2-YRD.DOÇ.DR MEHMET YALÇIN YILMAZ		

Versiyon: 1.0.0.2-61559050-302.14.06

ÖZ

ALİ ŞÎR NEVÂYÎ'NİN DÎVÂNLARINDA İNSAN GÖRÜNÜMLERİ

ALPER GÜNAYDIN

"*Ali Şîr Nevâyî'nin Dîvânlarında İnsan Görünümleri*" adlı tez çalışmamızda, şairin Çağatay Türkçesiyle yazılmış dört dîvânı taranarak, sosyolojik bir bakış açısıyla, tanıklı bir tipler sözlüğü oluşturulmuştur.

Şairin, *Garâibü's-Sığar, Nevâdirü'ş-Şebâb, Bedâyi'ü'l-Vasat* ve *Fevâidü'l-Kiber* adlı dört dîvânı taranarak oluşturulan indekse göre madde başlarının belirlenmesi; madde başı tiplerin alfabetik olarak dizilmesi; daha sonra madde başında yer alan tipi ve şairin üslubunu en iyi yansıtan beyitlerin tespit edilmesi; tespit edilen beyitlerin maddeyi açıklayan bir kompozisyon içerisinde açıklanması; beytin açıklanması sırasında maddeye katkı yapacağı düşünülen bazı ses ve söz sanatları ve imla hususiyetleri gibi dîvân şiirine mahsus bazı özel durumların açıklanması çalışmamızda takip ettiğimiz yöntemdir.

Giriş, madde başı tipler ve tematik tasnif olmak üzere üç bölümden oluşan çalışmamızda, tespit edilen yüz elli beş madde başı sosyal tipin alfabetik ve tanıklı bir sözlüğünün hazırlanması; madde başı tiplerin tematik tasnifinin yapılması; tipleri en iyi yansıtan beyitlerin şerh edilmesi; dîvândaki tipler üzerinden meslekler, kimlik, din, yönetim, ticaret vb. mevzularda şairin yaşadığı devir ve muhitin sosyal hayatına dair tanıklı bir değerlendirme yapılması ise çalışmamızın muhtevasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nevâyî, Timurlu Dîvân Şiiri, Çağatay Edebiyatı, Sosyal Tip

ABSTRACT

HUMAN FIGURES FROM THE DÎVÂNS OF ALI SHIR NEVÂ'Î

ALPER GÜNAYDIN

In this study named "*Human Figures From The Dîvâns Of Ali Shir Nevâ'î*" we are scanned the poets' works written in Chagatai Turkish in order to make an index of social types of his era.

All the poems in The Divans of Ali Shir Nevâ'î under the name of *Garâibü's-Sıgar*, *Nevâdirü'ş-Şebâb*, *Bedâyi'ü'l-Vasat* and *Fevâidü'l-Kiber* were scanned in order to make both alfebetical index and tematic categorization. Then the verses which reflects best both the style of the poet and the social type were expleined.

In our study, we determined a hundred and fifty five social types. While we explaining the poems we were evaluated the social types by utilizing the methods of sociology, using the dîvâns of Navâ'î as a main source, we are focused on the players of social life of the fifteenth centurie's Herat and Central Asia under the rule of Timurids by analyzing characters, religious and ethnic groups, their relationships and conflicts, social and personal identities etc.

Key Words: Nevâ'î, Timurid Divan Poetry, Chagatai Literature, Social Types

ÖNSÖZ

Eski Türk Edebiyatı sahasında, dîvânların geniş çaplı incelenmesi ve şerh edilmesi Ali Nihad Tarlan'la başlamış, bugün şekil ve muhteva bakımından daha geniş ve sistemli hale gelmiştir.

Dîvân şiirini tarihi bir perspektife oturtabilmek adına devrin yalnızca siyasi tarihini bilmek yeterli değil aynı zamanda sosyal hayatını da bilmek gereklidir. Sosyal hayatı tanımak ise en başta sosyal hayatın ana oyuncularını tanımakla mümkündür.

Osmanlı sahası için *Dîvân Şiirinde Sosyal Hayat* muhtevalı çalışmalar gittikçe ehemmiyetli bir yekûn arz ederken Çağatay sahası için bu tarz çalışmalar yok denecek kadar azdır.

Bu çalışmadaki amacımız, sosyal hayatın oyuncuları olan toplumsal tipleri tespit etmek, tanımlamak ve sosyal hayat içerisindeki konum ve statüsünü belirlemektir.

Ali Şîr Nevâyî'nin Çağatay Türkçesi ile yazılmış dîvânlarında toplumsal tipler bir hayli yekûn tutmakta ve son derece detaylı tasvir edilmektedir.

Timurlu sahasında yaşayan, şiirlerini Çağatay Türkçesiyle yazan, kendinden önceki şairleri çok iyi bildiği ve kendinden sonraki hem Çağatay hem Osmanlı sahalarını geniş ve sürekli olarak etkileyen bir şair olarak Ali Şîr Nevâyî'nin toplumsal tiplere nasıl baktığı ve nasıl tanımladığının ortaya konulması, dîvân şiirinin şahıs kadrosunu belirlemede ehemmiyetli olacaktır.

Eski Türk Edebiyatı alanında, yöntemi itibariyle, ilk ve orijinal olmamakla beraber, çalışmamız, bilhassa, eserleri TDK tarafından geniş bir proje ile çeşitli tarihlerde latinize edilerek ilim âlemine kazandırılan Ali Şîr Nevâyî'nin dîvânları üzerine yapılacak olan en geniş ve en ayrıntılı muhteva incelemesi olacaktır. Dîvân Şiirinin muhtevasına yönelik olan bu tez çalışması, ayrıca, klasik şiirin şahıs kadrosunu ortaya koymayı amaçlayan ilk spesifik doktora tez çalışmasıdır.

Bazı makale ve şerh çalışmalarıyla genel sözlüklerden yararlanılarak açıklanmaya çalışılan tipler üzerine bağlamsal, tanıklı ve açıklamalı bir sözlük hazırlamayı amaçlayan bu tez çalışması, bu alandaki boşluğu dolduracak, daha sonraki çalışmalara da kaynaklık edecektir.

Pek çok vesile ile telmihte bulunulan tiplerin tespitiyle dönemin sosyal hayatını anlamak, dolayısıyla Dîvân Şiirinin içinde yazılmış olduğu sosyal muhiti anlamak olacağından bu çalışma, klasik dönem Dîvân Şiirinin daha sağlıklı şerh edilip anlaşılmasına da ehemmiyetli bir katkı sağlayacaktır.

Tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Cemal Aksu'ya ve savunmada bulunan jürisi üyelerine teşekkür borcumu eda ettikten sonra, tez izleme kurulunda bulunan ve bazı yönlendirmelerde bulunan Prof. Dr. Abid Nazar Mahdum'u; Türkiyat Enstitüsü Araştırma Görevlisi Filiz Ferhatoğlu'nu; Türkiyat Enstitüsü ve Sosyal Bilimler Enstitüsü çalışanlarını; doktora boyunca gösterdikleri sabır ve anlayışlarından dolayı eşimi ve ailemi minnet ve şükranla yâd ederim.

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TİPLERİN TEMATİK TASNİFİ

KISALTMALAR LİSTESİ

A.	: Arapça
?	: Kesin olarak bilinmiyor
AKDTYK	: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
AKM	: Atatürk Kültür Merkezi
bas. / **bs**.	: baskı
bknz.	: bakınız
BV	: Bedâyi'ü'l-Vasat
C.	: Cilt
Çağ.	: Çağatayca
Çev.	: Çeviren
Çin.	: Çince
Dan.	: Tez danışmanı
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
edt.	: Editör
F.	: Farsça
FK	: Fevâidü'l-Kiber
GS	: Garâibü's-Sığar,
Haz.	: Yayına hazırlayan / hazırlayanlar
krştnz.	: Karşılaştırınız

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

mec. : mecazen, mecaz

Moğ. / **Mo**. : Moğolca

No. : Numara

NŞ : Nevâdirü'ş-Şebâb

p. : page

Peh. : Pehlevîce

s. : Sayfa

S. : Sayı

tas. : tasavvuf terimi

TDK : Türk Dil Kurumu

Ter. : Tercüme eden

Ü. : Üniversitesi

vd. : ve diğerleri

Y. / **y**. : yıl, yayım yılı

Yay. : Yayınları, yayın evi

Yun. : Yunanca

GİRİŞ

Çalışmanın Kapsamı ve Muhtevası

"Ali Şîr Nevâyî'nin Dîvânlarında İnsan Görünümleri" adlı çalışmamız, şairin Çağatay Türkçesiyle yazılmış *Garâibü's-Sığar,*[1] *Nevâdirü'ş-Şebâb,*[2] *Bedâyi'ü'l-Vasat* [3] ve *Fevâidü'l-Kiber* [4] adlı dört dîvânını kapsamaktadır.

Bu dîvânlardaki şiir sayıları ve türlere göre dağılımı şöyledir:

Garâibü's-Sığar: 676 gazel, 1 müstezâd, 3 muhammes, 1 müseddes, 1 tercî'-i bend, 1 mesnevî, 50 mukatta'ât, 133 rübâ'î;

Nevâdirü'ş-Şebâb: 651 gazel, 1 müstezâd, 3 muhammes, 1 tercî'-i bend, 1 terkîb-i bend, 50 kıt'a, 51 mu'ammâ;

Bedâyi'ü'l-Vasat: 650 gazel, 1 müstezâd, 2 muhammes, 2 müseddes, 1 tercî'-i bend, 1 kasîde, 10 lügaz, 13 tuyuğ;

Fevâidü'l-Kiber: 680 gazel, 1 müstezâd, 2 muhammes, 2 müseddes, 1 müsemmen, 2 tercî'-i bend, 1 sâkî-nâme, 50 mukatta'ât, 87 müfred.

Çalışmanın muhtevasını ise sosyal tipler oluşturmaktadır. Bir şablon yahut çerçeve çalışması olan bu tezde, yalnızca, dîvânlardaki şahıs kadrosu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ve bu şahıs kadrosu, yalnızca *sosyal tip* bağlamında ele alınmış; sosyal tip tanımına ve açıklamasına uyan tipler bu çalışmanın kapsamını teşkil etmiştir. Bunun dışında kalan, tarihi şahsiyetler, mitolojik kahramanlar ve olağanüstü varlıklar çalışmanın dışında bırakılmıştır. Psikolojik bir durumu, insanın bir zaafını yahut meziyetini belirleyen sıfatlar da bu çalışmaya alınmamıştır.

[1] Ali Şir Nevâyî**; Dîvân, Garâ'ibü's-Sıgar**, (Haz.) Günay Kut, TDK, Ankara 2003.
[2] Ali Şir Nevâyî**; Dîvân, Nevâdirü'ş-Şebâb**, (Haz.) Metin Karaörs, TDK, Ankara 2006.
[3] Ali Şir Nevâyî**; Dîvân, Bedâyiü'l-Vasat,** (Haz.) Kaya Türkay, TDK, Ankara 2002.
[4] Ali Şir Nevâyî**; Dîvân, Fevâyidü'l-Kiber**, (Haz.) Önal Kaya, TDK, Ankara 1996.

Psikolojik bir tanımlamayı esas alan *arketip*ler de daha çok sosyolojik bir bakış açısı içeren bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu çalışmada yer alan tiplerin tam ve alfabetik bir listesi şu şekildedir:

'Adû, Ağyâr, 'Âkil, Alahan u Alaman, Âlim, 'Arab, Ârif, 'Arûs, 'Âşık, 'Âşinâ, Âteş-perest, Âvâre, Ayagçı, Barlas, Bay, Bâzî-ger, Bende, Big, Bige, Bî-kes, Bilgüt, Câhil, Cellâd, Cet, Çin, Çirig, Dânâ, Dâye, Dellâle, Der-bân, Dervîş, Dihkân, Dîvâne, Dost, Düşmen, Ermenî, Evbâş, Fakîh, Fâsık, Ferzâne, Freng, Füsûn-ger, Ganî, Garîb, Gebr, Gedâ, Hâcib, Haddâd, Hakan, Hakîm, Han, Harîf, Hindû, Hüsrev, İmâm, İren, Kâfir, Kalender, Kallâş, Karakçı, Karı, Kâsıd, Kassâb, Kâtib, Kattâl, Ked-hüdâ, Kongrat, Körkebay, Kul, Külhanî, Lu'bet-bâz, Lûl, Mahbûb, Mecnûn, Mellâh, Mest, Meşşâta, Mey-fürûş, Mi'mâr, Mirza, Mizbân, Mu'allim, Mugannî, Muğ-beçe, Muhtesib, Musâhib, Musavvir, Mutrib, Müdde'î, Müderris, Müftî, Mühendis, Münâdî, Müneccim, Mürşid, Müsâfir, Müsülmân, Müşa'bid, Nakkâş, Nâ-müsülmân, Nâsıh, Nevha-ger, Ösrük, Pârsâ, Pâsbân, Perde-dâr, Peyk, Pîr, Pîr-i Deyr, Râhib, Râki', Rakîb, Râkım, Rakkâs, Râvî, Refîk, Reh-zen, Rind, Sâhir, Sâkî, Sâlik, Sâyil, Sayyâd, Ser-geşte, Seyyid, Sûfî, Sultân, Sûret-ger, Şâgird, Şâh, Şâhid, Şahne, Şeb-rev, Şeyh, Şeyhü'l-İslâm, Tabîb, Tâcir, Tanuk, Tarrâr, Tatar, Tersâ, Tilbe, Tilmîz, Türk, Uğrı, Üstâd, Vâ'iz, Yâr, Yiğit, Yol Ötküci, Yoldaş, Zâhid, Zâl, Zerdüşt

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın amaçlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Devrinin önemli bir tanığı olan Ali Şir Nevâyî'nin dîvânlarındaki sosyal hayatın ana oyuncuları olan toplumsal tipleri tespit etmek;

En çok nazire yazılmış şairlerden biri olan, yalnızca şiirleriyle değil, mesnevîleri, tezkireleri ve diğer eserleriyle Osmanlı, Azerbaycan ve Çağatay sahasını

derinden etkilemiş bir isim olarak Nevâyî'nin, dîvânlarında tipleri nasıl tanımladığı ve şiirde hangi bağlamda kullandığını ortaya koymak;

Dîvân Edebiyatının iki ana gelişim sahası olan Osmanlı ve Çağatay sahasının, şahıs kadrosu bakımından karşılaştırmalı incelenebilmesi için veri ortaya koymak;

Elde edilecek veriler üzerinden, yeri geldikçe, Çağatay Sahası Dîvân Şiiri ile Osmanlı Sahası Dîvân Şiiri anlayış ve uygulamaları üzerine mukayeseli bir değerlendirme yapma imkânı elde etmek;

Sosyolojik olarak bu tiplerin ne oldukları ve ne yaptıklarını tanımlamak;

Şairin yaşadığı devrin sosyal hayatını ortaya koymak;

Klasik şiirde sürekli telmih yapılan, tenkit edilen veya adı geçen pek çok sosyal tipin tanımını ortaya koyarak dîvân şiirinin anlaşılmasına katkıda bulunmak.

Çalışmada Takip Edilen Yöntem

Ali Şir Nevâyînin, Çağatay Türkçesi ile yazılmış *Garâibü's-Sığar*, *Nevâdirü'ş-Şebâb*, *Bedâyi'ü'l-Vasat* ve *Fevâidü'l-Kiber* isimli dört dîvânındaki şiirleri taranarak toplumsal tiplerin tespit edilmesi;

Şahıs kadrosunun alfabetik bir liste halinde ortaya konulması;

Lügat anlamlarının yanı sıra tipin profilini ortaya koyan bağlamsal bir tanımının yapılması;

Bu tiplerle alakalı şairin ve toplumun bakış açısını vurgulayan kalıp ifadelerin/*epitet* tespit edilmesi;

Tipleri ve şairin üslûbunu en iyi yansıtan beyitlerin belirlenip şerh edilerek, tiplerin sosyolojik tanımlarının yapılması;

Tiplerin birbirleriyle, tipin toplumla, toplumun tiple olan münasebetinin ortaya çıkarılması;

Dîvândaki tipler üzerinden *meslekler, kimlik, din, yönetim, ticaret* vb. mevzularda şairin yaşadığı devir ve muhitin sosyal hayatına dair tanıklarıyla beraber bir değerlendirme yapılması bu çalışmada takip ettiğimiz metottur.

Madde Başı Tiplerin Şablon Formatı

Çalışmamızın ikinci bölümünü ve ana gövdesini teşkil eden madde başı tipler, tanıklı bir sözlük formatında düzenlenerek verildi. Bu şablonu oluşturan adımlar aşağıdaki gibidir:

Dîvânlar taranarak tespit edilen madde başı tipler, alfabetik olarak sıralandı. Her tipin hem Latin hem de Arap harfli yazılışı verildi;

Her madde başı için, *Nevâyî'nin Sözleri ve Çağatayca Tanıklar,* [5] *Senglâh*, [6] *Türkçe-Farsça Sözlük*, [7] *Dîvânu Lügâti't-Türk,* [8] *Burhân-ı Kâtı'* [9] gibi sözlüklerden yaralanılarak tipin sözlük manasını veren bir lügatçe konuldu;

Sosyal tip, meslek, aykırı tip gibi çok kısa ve net açıklamalardan sonra tarafımızca hazırlanan bağlamsal bir açıklama-sözlük paragrafı eklendi;

Madde başında ve metin içerisinde, maddenin anlaşılmasına yardımcı olacağını ve incelenmesinde fayda gördüğümüz diğer bazı maddelere gönderme yapan *bakınız* ve *karşılaştırınız* gibi atıflar konuldu (bknz. *şeyh*) (krştnz. *rakîb*) gibi;

---

[5] Niyâzî; **el-Lugatu'n-Nevâiyye ve'l istişhâdâtu'l-Çağatâiyye**, (Haz.) Mustafa S. Kaçalin, TDK, Ankara 2011.

[6] Esterâbâdî; Mirzâ Mehdî Han; **Senglâh (Alî Şîr Nevâyî'nin Eserlerinin Sözlüğü)**, (Haz.) Prof. Dr. Hüseyin Düzgün, Ahter Yay., Tebriz, 2015.

[7] Kanar, Mehmet; **Türkçe Farsça Sözlük**, Say Yay., İstanbul 2009.

[8] Kaşgarlı Mahmud; **Dîvânu Lügâti't-Türk**, (Haz.) Ahmet B. Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu, TDK, Ankara 2014.

[9] Mütercim Âsım Efendi; **Burhân-ı Kâtı'**, (Haz.) Mürsel Öztürk - Derya Örs, TDK, İstanbul 2009.

Lügatçe ve kısa bir açıklamadan sonra, maddenin mukaddimesi mesabesinde olan ve tespit edilen tiplerle ilgili beyitlerden elde edilen bilgileri değerlendiren bir kompozisyon metni eklenerek şairin tipi nasıl tanımladığı, tipin tanınmasını kolaylaştıracak simge mekânları ve eşyaları, cemiyetin tipe tipin cemiyete nasıl baktığı, tipin dîvânlarda ne sıklıkla geçtiği, çatışma ve anlaşma halinde olduğu diğer tipler vb. mevzuları derli toplu değerlendiren bir giriş kısmı eklendi;

Daha sonra *epitet*ler adı altında, tiple birlikte geçen kalıp ifadeler ekseriyetle kendi içinde bir tasnife de tabi tutularak verildi;

Nihayet şairin tüm dîvânları taranarak madde başı tip ile alakalı fişlenen beyitler arasından maddeyi ve şairin üslûbunu en iyi yansıtan misal beyitleri içeren bir seçki/örneklem belirlenerek bu beyitler alt alta sırandı; bu beyitler kendi içerisinde ve mevzu bütünlüğü oluşturacak şekilde çeşitli alt başlıklar halinde gruplandı; daha sonra tipin sosyal hayat içerisindeki statüsü, diğer tiplerle olan münasebeti, rolü ve kimliği vb. mevzularla ilgi açıklama ihtiva eden bir yahut birkaç paragrafa yer verildi;

Madde başı olarak ele alınan bazı tiplerle alakalı dîvânlarda bazen birkaç beyitte refrans bulunabilirken, bazı tiplerle alakalı yüzlerce gönderme bulunabilmektedir. Az sayıda geçen tiplerle ilgili misal beyitlerin tamamı alınmaya çalışılırken, pek çok kez tekrar eden tiplerle ilgili tipin, farklı hususiyeti vurgulanan her beyti alınmaya çalışıldı; belirli hususiyetini tekrar eden beyitlerde ise en orijinal ve sanatlı olanlar tercih edilmeye gayret edildi;

Klasik Çağatay Türkçesi ile yazılmış metinlerin kaynak eserlerdeki transkripsiyonu muhafaza edildi;

Misal beyitlerde, gerekli görüldüğü yerlerde tip ile alakalı olarak bir açıklama metni ile beyitteki söz-mana ilişkisi, edebî sanatlar, çağrışımlar, vurgular ve şairin niyeti verilmeye çalışıldı;

Ayrıca, beytin şerhi, şiirin tarafımızdan nasıl anlaşılıp yorumlandığını ortaya koymak için verildi. Dîvân şiirinin sentaksı, sembolik dili ve çok katmanlı anlam yapısı dikkate alındığında beyitlerin bazen çok farklı bazen de tamamen zıddı

anlaşılabilecek bir şekilde yorumlanabileceğini de hatırlatarak, beyitlerin yalnızca madde başı olarak aldığımız tip ile alakalı olduğu kadarıyla şerh edildiklerini belirtmek isteriz.

Madde Başı Tiplerin Tematik Tasnifi

Üçüncü ve son bölümde, hepsi birer sosyal tip olan tüm madde başı unsurlar tematik bir tasnife tabi tutuldu. Bu tasnifte, her bir unsuru yalnızca bir temaya almaya çalışmadık. Aynı anda iki veya daha fazla gruba dâhil olabilecek tipleri diğer başlıklar altında da birkaç defa zikrettik. Misal olarak, *yâr* tipi, hem *sevgili tipleri* grubuna dâhil edilirken hem de *dost tipler* kategorisine alındı.

Davranışları ve yaşam tarzı itibari ile toplumsal teamüllere tezat teşkil eden bazı tipler, *aykırı* adı ile etiketlenip incelendi.

Herhangi bir kategoriye uymayan birkaç tip ise *Diğer Bazı Tipler* başlığı altına alındı.

Tematik tasnifte, madde başı olarak belirlenen tipler, aşağıdaki başlıklar altında sınıflandırılmıştır:

Düşük Sosyal Statü Belirten Tipler (Dilenciler, Evsizler, İşsizler, Yurtsuzlar, Nüfuzsuzlar, Kimsesizler, Köleler); Aklı Başında Olmayan Tipler; Aklı Başında, İtibarlı ve Saygın Tipler; Dini-Tasavvufi Tipler; Eğitim İle Alakalı Tipler; Eğlence Hayatına Ait Tipler; Mesleki Tipler; Aykırı ve Sıra Dışı Meslekler; Aykırı Tipler; Unvanlar; Saray ve Devlet Görevlileri; İnsan Hayatının Evreleri; Kadın Tipler; Sanatçılar; Etnik Kimlikler ve Bazı Boy Adları; Sevgili Tipleri; Ötekiler; Berikiler; Dost Tipler; Düşman Tipler; Seyahat İle İlgili Tipler; Diğer Bazı Tipler

I. BÖLÜM: ÇALIŞMADA KULLANILAN BAZI KAVRAM VE TERİMLER

1. 1. Tip Nedir?

Tip kavramının çeşitli araştırma sahalarına göre çok farklı tanımları yapılmaktadır. Kelime anlamı olarak tipin kapsayıcı bir açıklaması şöyledir: *"type>tip" kelime anlamı olarak çeşit, tür, cins, sınıf ve "aynı cinsten bütün varlıkların veya nesnelerin temel özelliklerini büyük ölçüde kendinde toplayan örnek" anlamlarında kullanılır.*[10]

"*Eski çağlara ait destanlar ile mesnevîlerde, umumiyetle, karakterleri aynı kalan kişilere rastlanır. Tip adı verebileceğimiz bu basit ve sabit karakterli kişiler, küçük farklarla aynı devirde yazılan başka eserlerde de görülür*." [11] diyen Mehmet Kaplan'ın bu tanımlaması, daha çok destanları kastetse de mesnevîleri de dâhil ettiğinden, klasik şiirdeki tip ile alakalı ilk fikirlerden biridir.

Edebi eserlerin tahlilinde kullanılan *karakter, kahraman, şahıs, kişi* vb. adlandırmalar nev-i şahsına münhasır *kişi*leri tanımlarken; *tip*, bir nev'i tanımlamaktadır. *Tip*, bir türü temsil etmektedir yani *şahs-ı manevi*dir.

İngilizce literatürde karakter/*character* ve tipleşmiş karakter/*character type* şeklinde -her iki durumda da karakter- lafzı ile ifade edilirken, Türk edebiyatında, daha çok roman için, bir şahsın tip mi, karakter mi olduğuna karar vermek oldukça ehemmiyetli bir mesele gibi görünmektedir. Hatta pek çok çalışmada, şahıslar tahlil edilirken yalnızca bu mevzuya odaklanılır. [12]

---

[10] Mehmet Tekin, **Roman Sanatı**, s. 98-106, Ötüken Yay., İstanbul 2008.
[11] Mehmet Kaplan, **Tip Tahlilleri**, s. 5.
[12] Ramazan Çiftlikçi, "*Türk Romanında Tip ve Karakter Problemi*", **Yedi İklim**, no. 123, Haziran 2000, s. 46.

Dîvân Edebiyatı araştırmaları sahasında ise ilk dîvân tahlili çalışmalarından itibaren; *bazı tipler*, *bazı meslek erbâbı*, *insân*, *sosyal tabakalaşma*, *içtimâî hayat*, *saray görevlileri* vb. başlıklar altında sosyal tiplere yer verildiği görülmektedir.

1. 2. Sosyal Tip Nedir?

Cemiyetin unsurlarını adlandırma ve ifade etme gereği duyan şair, yazar, sosyolog, araştırmacı, gazeteci vb. tek tek şahısları ele alamayacağına göre standart bir kalıp belirleyerek bu kalıbı kullanır. Bu metoda *tipleştirme* diyebiliriz.[13]

Sosyolojik olarak bakıldığında bunun müthiş bir kolaylık sağladığı aşikârdır. Fakat bu metodun pek çok problemi de vardır. Zorla bir kalıba sokarak, aynı görünen veya aynılık hissiyatı uyandıran her bireyi tektipleştirme/*sterotype* yoluna gitmek, kaçınılmaz olarak, önyargı ve negatif bir bağlam ihtiva etmektedir.

Bu tipleştirme metodunun diğer bir problemi ise basmakalıp/*cliche* bir görünüm içermesidir.

Tektipleştirme ve klişeye nazaran *sosyal tip/social type* kavramı nötr bir tanımlamadır. Sosyal hayat içerisinde aynı hususiyetlere sahip şahıs veya zümreleri temsil eden bir mahiyeti haizdir.

Literatürde *toplumsal tip* olarak da geçen *sosyal tip* tanımı aslında sosyolojik bir tanımlamadır. Ve sosyal tip, sosyologlarca "*Toplumun hissiyatı, işleri, bakışı, tavrı, duruşu, siyaseti, inancı, kültürü toplumun bütün alanlarına yayılan tipler tarafından gözler önüne serilmektedir. Tipler, bir toplumun eli-ayağı, gözü ve kulağıdır. Toplum, onlarla görür, onlarla eyler, onlarla bakar.*" şeklinde tarif edilmektedir. [14]

---

[13] **Encyclopedia of Sociology**, (Edit.) Edgar F. Borgatta, V. 4., Second Edition; **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**, (Edit.) George Ritzer, 2007.
[14] Köksal Alver, "*Divan Kalemi*", **Sosyoloji Divanı**, s. 5-6, Y. 2, S. 3, Ocak - Haziran 2014.

Edebiyat eserlerinde yer alan sosyal tipler, çeşitli yönleri ile içinde bulundukları devri ve cemiyeti yansıtmaktadır. "*Temsil ettikleri sosyal değerler dolayısıyla tipler, öteden beri benim dikkatimi çekiyordu. Onları daha yakından inceleyince, tiplerle, içinde doğdukları toplum arasındaki münasebeti daha yakından gördüm*." [15] diyen Mehmet Kaplan, sosyal hayat ile tip arasında -hangisinin hangisini yarattığı tartışmasına girmeden- kuvvetli bir münasebet olduğunu vurgulamaktadır.

Diğer bir ifade ile tipler, beynelmilel bazı hususiyetleri bünyelerinde deruhte etmekle birlikte aslında içinde bulundukları cemiyeti yansıtmaktadırlar. Bu yansımanın akislerinin hangi sahalarda olduğunu yine Mehmet Kaplan şöyle ifade etmektedir: "*Tipler vasıtasıyla, içinde vücûda geldikleri toplumun sosyal şartlarını, zihniyet, örf ve âdetlerini anlamak da kolay oluyordu.*" [16]

Buradan hareketle, bu çalışmada ortaya konulan tiplerin Nevâyî'nin yaşadığı devri yansıttığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat bu tipleri tüm dîvân şiirine şümul etmek noktasında biraz ihtiyatlı davranmak gerektiğini de söyleme ihtiyacı hissediyoruz çünkü değerler, kültür ve muhit değişince şahıslar ve onları temsil eden tipler de değişmektedir. [17]

1. 3. Ali Şîr Nevâyî'nin, Divânlarında Tiplere Bakışı ve Tipleştirme Tarzı

Çalışmamızın metin kısmında ve sonuç bölümünde çok daha detaylı değerlendirdiğimiz şairin tiplere bakışı ve onları şiirlerinde ele alış üslubu hakkında kısaca şunlar söyleyebiliriz;

Şairin, yaşadığı devirdeki cemiyetin mensuplarını mekân, kılık kıyafet, fiziki ve biyolojik hususiyetler, yaş, inanç, karakter, hayat görüşü vb. gibi unsurları göz

---

[15] Mehmet Kaplan, **Tip Tahlilleri**, s. 5.
[16] Mehmet Kaplan, **Tip Tahlilleri**, s. 6.
[17] "*Bir medeniyet devresinden başka bir medeniyet devresine geçince, edebî eserlerdeki tipler de değişiyor*." Mehmet Kaplan, **Tip Tahlilleri**, s. 6.

önünde bulundurarak mesleklerine, unvanlarına, görevlerine, etnik ve fizyolojik hususiyetlerine göre tipleştirdiği görülür.

Şairin şiirlerinde, tiplerle alakalı olarak, *statü, rol, rol çatışması*, roller arası geçiş, *davranış, grup* gibi pek çok içtimai mevzuyu görmek mümkündür.[18]

Diğer yandan, şairin, bu tipler vasıtasıyla yaşadığı devrin; sosyal hiyerarşi, kimlik, eğlence, eğitim, ticaret, hukuk, din-inanış, etnik yapı, güvenlik, tıp, iletişim ve asayiş gibi sosyal hayatın pek çok alanında bize önemli malumat sunduğu görülmektedir.

Şair, bazı tipleri tamamen bazı tipleri ise yalnızca bazı davranışları üzerinden aykırı/marjinal olarak vurgular ve bu tipleri eleştirerek şiirlerinde sosyal tenkide yer verir.

Diğer bir ifade ile şairin tipleri yalnızca birer addan ibaret görmediği; onların ne düşündüklerini, neye inandıklarını, nasıl davrandıklarını, birbirleri ile olan münasebetlerini -anlaşma veya çatışma şeklinde- şiire mevzu ettiği görülür.

Şair, tipleri tasvir ederken karşılarına tam zıtlarını da koyar: *rakîb* x *refîk*; *rind* x *zâhid*; *yiğit* x *karı* …

Birbirine yakın hatta aynı gibi görünen tiplerin (*alahân u alamân – evbâş – âvâre - ser-geşte*; *gedâ – sâyil - dervîş* yahut *sultân – şâh – hüsrev – han – hakan - big* gibi) birbirlerine yaklaştıkları ve birbirlerinden ayrıldıkları noktaları vurgular;

Bazı lafızları, aynı tipin müspet ve menfi yönlerini ayırarak kavramsallaştırır; mesela *şeyh*, negatif bir tasavvufi lideri temsil ederken *mürşîd* lafzı olması gerektiği gibi olan pozitif bir tasavvufi rehberi tanımlar.

Şair, tipleştirme hususunda son derece tutarlıdır; *şeyh-mürşîd* lafızları ele alındığında *şeyh* lafzının sürekli menfi, *mürşîd* lafzının ise sürekli müspet bir bağlamda kullanıldığı görülür.

---

[18] Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, (Çev.) Osman Akınbay - Derya Kömürcü, Ankara 2005.

Fakat şair, dîvânlarında, sosyal tiplerin tasvirini şiirin sanatlı yapısı içerisinde o kadar ustaca eriterek vermiştir ki bu büyük resmi, hususi bir değerlendirmeye tabi tutmadan, ilk bakışta görmek nerdeyse mümkün değildir.

Çünkü şairin asıl amacı tipleri tasvir etmek değildir, doğrudan bir tip tarifi yapmaz fakat şiirleri bir şablon çerçevesinde incelendiğinde pek çok tipe detaylı ve tutarlı bir şekilde şiirlerinde yer verdiği görülür.

Sonuç olarak, şairin sosyal tipleri ele alış tarzının tamamen kendine ait olduğunu söylemek yerine, tipik bir dîvân şairinin bakış açısını son derece başarılı bir şekilde yansıttığını söylemek çok daha doğrudur.

Diğer yandan, Ali Şîr Nevâyî'nin, devrinin önemli bir tanığı olduğunu, etrafındaki sosyal tipleri çok dikkatli bir şekilde müşahede ettiğini, bu meseleye bilhassa ehemmiyet verdiğini çok rahatlıkla söylemek mümkündür. Devrinin sosyal hayatını değerlendirdiği, siyasetname türündeki *Mahbûbü'l-Kulûb* adlı eserini de göz önünde bulundurarak şairi, dîvân şiirinin tipolojisi meselesinde diğer pek çok dîvân şairinden daha ehemmiyetli bir konumda görmek gerektiğini düşünmekteyiz.

1. 4. Epitet Nedir?

Epitet, lügat manası itibari ile lakap, atıf ve sıfat anlamlarına gelmektedir.

Epitetlerin edebi eserlerdeki işlevi üzerinde çalışan bazı isimlerin mevzuya bakışları zaman içerisinde şu şekilde gelişme göstermiştir: Milllmon Parry, Homeros Destanlarını incelerken farkına vardığı bu kalıp ifadelerin vezin doldurmak amaçlı olduğunu ve mekanik olduğunu söylemektedir. William Whallon ise bu epitetlerin, kahramanların karakterini açıklamada ehemmiyetli olduğunu fark eder. Gregory Nagy ise, bunlara çok daha büyük bir ehemmiyet atfederek, *epitet*lerin kapsüle sıkıştırılmış *epizot*lar olduğunu söyler. [19]

[19] İlhan, Başgöz, "*Dede Korkut'ta Epitetler*", **Millî Folklor**, S. 37, Bahar, 1998, s. 35.

Halkiyat sahasında, bilhassa destan ve halk hikâyesi incelemelerinde *epitet*lerin kullanımı yaygındır. Dîvan şiiri araştırmalarında ise *epitet*lerin; sık geçen kelimeler, kalıp ifadeler vb. tanımlamalarla bazı çalışmalarda yer aldığı görülmektedir.

Dîvân şiirinde epitetler; teşbih, tezat, cinas, telmih, tenasüp, tekabül vb. gibi bazı belagat unsurları; tek ya da sıralı sıfatlar ve izafetlerden oluşabilir. Bazen müspet bazen de menfi bir mana içerebilir.

Sosyal tiplerle birlikte geçen bu kalıp ifadelerin tesadüfî olmadığı, bu tipin bir hususiyetini vurguladığı yahut şairin bu tipe bakışını verdiği görülür.

Zâhid misali üzerinden bakacak olursak, bu tip ile alakalı tespit edilen bazı epitetler şunlardır: *Hırka*, *zâhid*-i *yah*, *zâhid*-i *nâ-dân*… Bu epitetler sırayla ele alındığında; *hırka* zahidin simge eşyasını; soğuk manasına gelen *yah*, zahidin karakterini; bilmeyen, anlayışsız manalarına gelen *nâ-dân* lafzı da şairin bilhassa aşk mevzusunda zahide olan bakışını vermektedir.

Başka bir misal verecek olursak *sâlik*, mürit yahut tasavvufta sülûk eden kişi demektir. Bu haliyle bu tip tek düze ve oldukça monoton gözükmektedir. Fakat şair, bu tip için ekseriyetle izafetler halindeki epitetlerden yararlanarak, bu tipi kendi içinde tekrar bir tasnife tabi tutmakta ve en müspetinden en menfisine kadar çok geniş bir yelpazede ve pek çok alt başlık altında yeniden kategorize etmektedir: *Sâlik*-i *fânî, sâlik*-i *âzâde, sâlik*-i *câdde*-i *Ahmed*-i *Muhtâr, sâlik*-i *etvâr, sâlik*-i *mahrûm, yol sâliki, sâlik*-i *deyr*-i *fenâ, meczûb sâlik*.

Epitetler incelendiğinde, şairin, pek çok açıdan tipleri tanımlamada bu kalıp ifadeleri son derece işlevsel kullandığı görülmektedir.

II. BÖLÜM: TİPLER

2. 1. ‘ADÛ (عدو) [20]

adû (A.) düşman. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Düşman. (kştnz. *dost*) (bknz. *düşmen*) (bknz. *rakîb*)

Aslında *‘adû*, *düşmen* tipiyle aynıdır. Şiirde farklı kişi ve durumlara göre farklı tanımlama ihtiva eden düşman/*‘adû*; âşık için sevgilisini görmesine engel olan *rakîb* yahut güzele bakarak gönlüne afet getiren göz; ülke/*mülk* için *târâc sal*ıp memleketi yağmalayan ve yerle bir eden düşman ordusu; dilenci/*gedâ* için ise zekât almak için gittiği evin itleridir. *Zaman*, *zamâne* ve *felek* de şiirde insan için, ne kadar hayat tecrübesi olursa olsun engellemenin mümkün olmadığı güçlü bir düşman/*adû* olarak tanımlanır.

Genel olarak *‘adû* tipinin rolü, mani olmak, âfet ve şiddet getirmek, yerle bir etmek şeklinde verilir.

Adû’ya karşı gafil olmamak gerekir. Düşman/*adû* hile/*mekr* ile ve karşısındakinin gafletinden yararlanarak iş görmektedir. *Adû*’ya karşı gafil olmak ve onu nazardan uzak tutmak ölüm demektir.

Şaire göre bilhassa rızık meselesinde *dosta minnet* ve *düşmana inkıyat* etmemek gerekir çünkü rızık kısmetle alakalıdır. Dosta minnet etmekle düşmana inkıyat etmeyi aynı derecede menfi gören şair, düşmana boyun eğmek zorunda kalmayı ise hiç istemez.

---

[20] Metinde ***‘adû*** yahut ***‘adüv*** şeklinde geçmektedir.

Epitetler: *rakîb : ‘adû, dost x ‘adû, yâr x ‘adû, mâni‘ bol-, zamâne, felek, ‘adûga inkıyâd it-, ‘adûdan gâfîl ol-, ‘adüv mekri, ‘adüv-rak, târâc sal-, hâksâr it-/yok etmek, âfet*

Bazı Düşman Tipleri

İstesem hüsnüng zekâtın ger bolur mâni‘ rakîb

Ni ‘aceb kim it bolur dâyim gedâ birle ‘adû (FK, 533/3)

Sevgilisini ev sahibine, kendini de kapıya zekât istemeye gelen dilenciye benzeten şair, köpeklerin kapıya gelen dilencilere engel oldukları gibi *rakîb*in de sevgilisini görmesine engel olduğunu söylemektedir.

Emîrü’l-mü’minîn ‘Alî Kerrema’llahu vechehû kelâmı tercemesi:

Zamâne ehli imesler atalarıga şebîh

İrür zamânga müşâbih alarga her haslet

Mutî‘ olurlar anga kim zamândın algay kâm

‘Adüv anga ki yitişkey zamânedin şiddet (BV, 707/1, 2)

Yukarıdaki kıtada şair, Hz. Ali'ye nispet edilen bir sözü tercüme etmektedir. Zamandan kâm almak için zamana tabi olan *zamâne ehli* tenkit edilmektedir. Çünkü *zamâne* düşmandır/*'adû* ve onlara yalnızca şiddet getirir.

'Adüvdür altı cihetdin manga çu yitti felek

Ni sûd yaşım eger altmış u ger yitmiş (FK, 254/5)

Yaşım altmış veya yetmiş olsa da -tecrübeli olsam da- kar etmez, altı cihetten yedi felek bana düşmandır diyen şair, feleği düşman/*adüv* kabul eder ve belirli bir hayat tecrübesine sahip olmanın da felek karşısında işe yaramadığını vurgular.

Altı cihetten düşman ol- tabiri de çok yönlü bir kuşatmayı ifade etmektedir. Düşmanın hangi taraftan saldıracağının belli olmaması şeklinde yorumlanabilir. [21]

Dosta Minnet, Düşmana İnkıyat Etmek

Çu bilding rızk irür maksûm çikme dôstdın minnet

Kazâdın hâric irmes iş 'adûga inkıyâd itme (FK, 551/7)

Rızık meselesinden hareketle şair, her şeyin takdir edildiği ve kazanın dışına çıkamayacağını da vurgulayarak; düşmanına boyun eğme; dostun da minnetini çekme demektedir.

---

[21] Altı yön; ön, arka, sağ, sol, üst ve alt; *cihet-i sitte*, yahut *şeş cihet* şeklinde de tabir edilir.

Düşmana Karşı Uyanık Olmak

Gâfil olma nazardın itse ‘adû

Şem‘ öçürgende yil körünür mü (FK, 760/1)

Bir mesel irsaliyle, yel görünmez ama mumu söndürür diyen şair, *adû*nün bakışlarına karşı dikkatli olmayı öğütler. Düşmana karşı gâfil olmamak vurgusu yapan şair, zararsız görünse de bakışlarına karşı bile uyanık olunması gerektiğini söyler. Diğer bir okuma ile şair, *adû*yu bakışının/*nazar* önünden ayırma, sürekli onu gözle demektedir.

Ni tegâfül idi kim eyle ‘adüv mekri bile

Hâk-sâr itti sini mülkünge salıp târâc (BV, 92/8)

Düşman/*adüv*, hile ile memleketi yağmalamış ve yerle bir etmiştir. Bunu hile ile ve karşısındakinin gafletinden yararlanarak yapabilmiştir.

O nasıl bir tagâfül idi ki düşman sana bunları yapabildi diyen şair, düşmana karşı uyanık olmak gerektiğini vurgular.

Bu beyitte düşman/*adüv* tipi, memleket/*mülk* üzerinden tanımlanmaktadır. Ülkenin ve yöneticilerinin gafletinden yararlanarak ülkeyi yağmalamakta ve yerle bir etmektedir. Yağmalamak/*târâc* ve yerle bir et-/*hâksâr- it-* düşmanın iki ölümcül silahıdır.

Âşığın İki Düşmanı: Göz ve Gönül

Ey Nevâyî közge könglümdin ‘adüv-rak min ki yâr

Manga könglüm mihneti könglüme közning âfeti (NŞ, 597/7)

Âşık olan şair, kendisi için iki düşman tanımlar; göz ve gönül. Fakat şair, kendi gözüne gönlünden daha düşman olduğunu söyler. Çünkü gönlünün çektiği aşk mihneti kendine dost/*yâr* iken, sürekli güzele bakan ve gönlüne afet getiren göz düşmandır.

2. 2. AĞYÂR (اغ يار)

ağyâr (A.) yabancılar, başkaları. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Yabancı. Öteki. (krşltnz. *yâr*) (bknz. *rakîb*) (bknz. *düşmen*)

Ağyâr lafzı, şiirde, yabancı anlamına gelen yâd/*yat* kelimesi ile aynı anlamda; *yâr* ve *öz* lafızlarına ise tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Ağyâr lafzı menfi bir ötekileştirme ifade etmektedir. *Âşık* ve *mâşuk* dışındaki herhangi birini ifade etmek için *deyyâr* lafzının; bilhassa âşığa düşmanlık eden, âşık ile mâşuk arasına giren bir kimseyi tanımlamak için ise *ağyâr* lafzının kullanıldığı görülür. Yani *deyyâr* nötr, *ağyâr* ise negatif bir bağlamda kullanılmaktadır.

Ağyâr, gizlice veya açıkça düşmanlık eder, âşığı sevgilinin yanından uzaklaştırır, mahallesinden kovar, onun hakkında sevgiliye bir sürü menfi şey söyler, âşığın canını sıkar, mutsuz eder, korkutur hatta âşığı öldürmek ister...

Tüm bunlara rağmen *ağyâr* hep yârin yanı başındadır. Yâr ile görüşmek isteyen âşık, *ağyâr* ile de muhatap olmak zorunda kalır. Şairin, yâr ve ağyarı gül ve dikene benzetmesi bu tipe bakışını hulasa etmektedir.

Bunun dışında, âşığın ağyâr ile ilgili canını sıkan diğer bir mevzu yârin, ağyara meyl etmesi, ona güvenmesi ve inanmasıdır.

Ağyâr, âşık için kanlı bir düşmandır ve âşık, aşkını ondan sır gibi saklamak zorundadır.

Epitetler: *ağyâr x yâr, ağyâr : yat, ağyârga hem-dem bol-, ağyâr meyli, ağyârga sır di-, ağyârdın âzürde-cân ol-, ağyârdın şikeste-hâtır ol-, zâr ol-, baştın ayak âzâr ol-* ***(ağyârın fiilleri)*** *ıztırâb, nîş ur-, elem, zulm, cevr, cefâ, töhmet, öltür-, sitem, âzâr, katl, kav-, gazab* ***(ağyâr ile ilgili pejoratifler)*** *hâr, it, has, taş, zehr, nişter, belâ*

Ağyâr Kimdir?

Yat ile özdin şikeste-hatırî andak ki min

Yâr ile ağyârdın âzürde-cânî min kibi (FK, 652/2)

Şair, beyitte, *ağyâr* ve *yat* lafızlarını, *yâr* ve *öz* lafızlarına mukabil kullanmaktadır. *Yâr* olan *öz* yani beriki kabul edilirken; ağyâr ve yâd/*yat* öteki kabul edilmektedir.

*Ağyar*dan incinen bir kimsenin *yâr*dan merhamet görmesi beklenirken şair, talihsizliğini vurgulamak için hem *yâr*dan hem de *ağyâr*dan incindiğini söylemektedir.

Yâr ile bir halvet ister min ki ağyâr olmagay

Belki ol halvetning etrâfıda deyyâr olmagay (GS, 635/1)

Ağyâr, yâr ile halveti engelleyen kişidir. Şair, yâri ile yalnız görüşmek istemektedir, bu görüşme sırasında bırakın *ağyâr*ı herhangi birisinin/*deyyâr* bile etrafta olmasına tahammülü yoktur.

Beyitte, *ağyâr* lafzı düşmanlık eden bir kimseyi tanımlamak için kullanılırken *deyyâr* lafzı nötr ve sıradan bir yabancıyı ifade etmektedir.

Ağyârın Düşmanlıkları: ***Iztırâb, nîş ur-, elem, zulm, cevr, cefâ, töhmet, öltür-, sitem, âzâr, katl, kav-, gazab***

Yâr ile âğyâr zulmi haddin ötti veh niçe

Vasl üçün cevr ü cefâ yahşi yamandın tartayın (NŞ, 481/2)

Şair, hem yârin hem de ağyârın kendisine zulmettiğini ve bu zulmün tahammül sınırını aştığını söylemektedir.

Vuslat isteyen bir âşık olarak şair, yârinin cevr ve cefalarına katlanabildiğini fakat buna bir de ağyârın zulmü eklendiğinde daha fazla dayanamayacağını ifade eder.

Körgüzür ağyar yüz töhmet nihânî neyleyin

Yâr kim sormay ınanur bu belânı neyleyin (NŞ, 491/1)

Şair, beyitte, ağyârın kendisine çok fazla suçlamada/*töhmet* bulunduğunu söylemektedir. Fakat şairi asıl üzen şey, yârin buna sorgusuz sualsiz inanmasıdır.

Beyitte ağyâr tipi ile alakalı bazı hususlar vurgulanmaktadır. Ağyâr, sevgiliye âşıkla ilgili çok fazla suçlamada bulunur. Yüz töhmet göster-/*yüz töhmet körgüz-* tabiri bu suçlamaların çokluğundan kinayedir. Ve bu işi gizli/*nihânî* yapar. Şair, bu sinsi tipi ayrıca *belâ* lafzı ile de ilişkilendirir.

Yâr kûyıda ger ölsem gam imes öltüredür

Kûyıdın bu ki kavar her nefes ağyâr mini (NŞ, 620/2)

Şair, yârin mahallesinde olduğu müddetçe ölmeyi bile dert etmemektedir. Âşık şaire, her nefesinde âşığı sevgilinin mahallesinden uzaklaştırmak isteyen âğyârın bu davranışı, dert olmaktadır.

Min ki her sâ'at çiker-min yüz cefâ ağyârdın

Ni 'aceb ger yüz belâ her lahze körsem yârdın

Kim ki yâr ister ni tang ağyârdın körmek sitem

Gül-bün içre gül tirer il nîşler yir hârdın (NŞ, 467/1, 2)

İlk beyitte şairin, yâr ile ağyârın kendine yaptığı eziyeti kıyasladığı görülür. *Ağyâr* her saat yüz *cefâ* gösterirken; *yâr*, her an yüz *belâ* gösterir. Sayıca bir fark söz konusu olmakla beraber keyfiyet bakımından karşılaştırıldığında da *cefâ* ve *belâ* arasında ayrıca bir fark görülür.

İkinci beyitte ise şair, *yâr* isteyenin *ağyâr* sitemine katlanması gerektiğini söylemektedir. Bunu da bir teşbih ile açıklar: Gül toplayanların eline diken batar.

Yok tama' ağyârdın ger düşmen irmes yâr bes

Yârdın nûş istemen nîş urmasa ağyar bes (BV, 236/1)

Beyitte *ağyâr* ile birlikte geçen *nîş ur-* tabiri, diken yahut şiş batırmak manasına gelmektedir. Yâr ile birlikte geçen *nûş* kelimesi ise içmek, eğlenmek manasınadır.

Şair, beyitte, yine yâr ve ağyârı birlikte anmaktadır. Sosyal rolleri gereği yârdan beklenen davranış dostluk, ağyârdan beklenen davranış ise düşmanlıktır. Şair, bu beklentiyi, bir biri ile cinas teşkil eden *nîş* ve *nûş* kelimeleri ile ve müşahhaslaştırarak verir.

Şair, sosyal hayatta işlerin beklentiler üzerinden yürümediğinin altını çizerek, *yâr* düşmanlık etmesin *ağyâr* da zarar vermesin yeter demektedir. Yani şair, ağyarın kötülük etmemesine karşılık yârin edeceği iyiliklerden vazgeçmektedir.

Manga artuksıdur ağyâr elemi

Tarta alsam bes irür yâr elemin (BV, 451/2)

Beyitte şair, yârinden gördüğü elemin kendine yetip arttığını bunun üstüne bir de ağyârın elemini çekemeyeceğini söylemektedir.

Yâr ile ağyar âzârıdın andak zâr-min

Kim ten-i zârım kibi baştın ayak âzâr-min (NŞ, 472/1)

Şair, hem yârin hem de ağyârın eziyetlerine maruz kalmaktadır. Bunun kendine ne kadar zarar verdiğini ise baştan ayağa yaralar içindeyim ve ağlıyorum diyerek vurgulamaktadır.

Özni katl ümmîdi vü ağyâr katli bîmidin

Lahzeî şâd eylesem yüz lahze nâ-şâd eylerem (NŞ, 411/4)

Şair, kendini yârin öldürmesini istemekte ve bunu düşündükçe mutlu olmaktadır. Fakat ağyârın öldürme ihtimalini düşündüğünde ise ki bu çok daha yüksek bir ihtimaldir, mutsuz olmaktadır.

Yârlıgdın irmes irdi katl kılmak yârnı

Ol gazab ni hâssa kim kılmak rucû ağyârga (GS, 581/2)

Şaire göre yârin yârini öldürmesi uygun bir davranış değilken, yârin bu gazabı bilhassa ağyara havale etmesi hiç uygun değildir.

Yâr, âşığı öldürmek istediği zaman aklına ilk gelen *ağyâr*dır ve bu işi bilhassa ona havale etmektedir.

Ağyâr İle İlgili Pejoratifler: *Hâr, it, has, taş, zehr, nişter*

Kirse ol gül hırmeni ağyâr ile gül-zâr ara

Min hemânâ talpınur-min hırmen itken hâr ara (NŞ, 19/1)

Şair, yârini güle, ağyârı da dikene/*hâr* benzetmektedir. Şair, ağyârın yâr ile arasına girmesi halinde içinde kalacağı durumu, gül hasadı sonrası harman yerinde birikmiş dikenlerin arasında kalıp çırpınmaya benzetmektedir.

İmdi kim öldüm tenim yâr itlerige taşlangız

Lîk ağyarın bu ma'nîdin haber-dâr eylemeng (NŞ, 353/6)

Şair, öldüğünde, yârin itlerine yem olmayı ve ağyârın bu işten haberinin bile olmamasını istemektedir.

Şairin, yârin itlerini ağyârdan daha üstün ve itibarlı gördüğü açıktır.

İtürdüm âh ile ağyârnı ol yüz hevâsıdın

Anıng dik kim kişi sudın kitergey hasnı dem birle (GS, 538/3)

Şair, ağyarı sevgilinin yüzüne yapışmış bir çöpe/*has* benzetmektedir. Bunu da temsili bir teşbih ile açıklar: Birinin sudaki çöpü üfleyerek gidermesi gibi ben de ah çekerek o çöpü sevgilinin su gibi parlak yüzünden temizledim.

Min tiler min vasl ü anıng köngli her ağyâr ile

Manga ikki taş arasıdın kirek elbette un (GS, 482/3)

Vuslat isteyen âşık, *yâr* ile *ağyâr* arasında kalmaktadır. Şair, her ikisinin de taş kalpli olduğunu, bu ikisi arasında ezilip adeta un olduğunu söyleyerek vurgulamaktadır.

Hicrânda mu ol meh-veş ağyârga mâyildür

Yâ zehr-i firâk içre nişter mü ikin âyâ (GS, 39/7)

Âşık şair hicrandadır ve yâri ağyâra meyletmektedir. Şair, bu durumu yârinden uzakta ve zehirli bir neşterle öldürülmeye benzetmektedir.

Ağyârın Ayağı Öpülür

İsterem ağyâr ayagın öpke-min belkim közin

Kim barıp kûyige yitmiş devlet-i dîdârga (FK, 601/2)

Şair, ağyârın gözünü ve ayağını öpmek istemektedir. Çünkü *ağyâr*, sevgilinin yakınına kadar gitme ve sevgiliyi görme şerefine nail olmuştur.

Yâr ve Ağyâr Hem-dem Olursa

Yâr allıda ger bâr yok irse ‘aceb irmes

Ağyar çü bar anda Nevâyî sanga ni bâr (GS, 188/7)

Yârin huzurunda eğer ağyar varsa orada âşık için hiç bir şey yok demektir.

Ger bolmadı bir lahza manga yâr musâhib

Ni bolgay idi bolmasa ağyâr musâhib (FK, 53/1)

Âşık şair, *yâr* ile sohbet etmek isterken *ağyâr* ile muhatap olmak istememektedir. Fakat tam tersi olmuştur ve şair, bu mevzuda hayıflanmaktadır: Yâr bana bir lahza sohbet arkadaşı olmazken, ağyâr ile sohbet etmek zorunda kalmasam ne olurdu!

Yârlârdın kılıban rem gûyâ

Boldung ağyârga hem-dem gûyâ (FK, 31/1)

Rem kıl- tabiri çekinmek, korkmak anlamındadır.

Şair, beyitte, sevgilisinin yârlardan kaçınıp ağyâr ile arkadaşlık etmesine sitem etmektedir.

Yâr ağyâr ile hem-dem ni ‘aceb gussadın ölsem

Tofrag olgay tökülüp taşka yüzlense bu şiddet (FK, 80/4)

Şair, sevgilisinin ağyâr ile ahbaplığını görünce ne kadar hüzünlendiğini, bu şiddet taşa yöneltilse ufalanıp toprak olurdu diyerek vurgulamaktadır.

Şek imes kim bolgusıdur yârlar bî-i‘timâd

Her kaçan yâr allıda ağyâr bolsa mu‘temed (FK, 124/4)

Şair, yârin yanında ağyârın *mu'temed* olduğunu görünce, yârların *bî-i'timâd* olduğu hükmüne varır.

Yüz ölümçe bar durur ağyâr ile olturmagı

Cevr tîği dik yanımda bir zamân olturmagan (FK, 526/2)

Yâr, ağyâr ile oturmaktadır. Âşık şair, cevretmek için bile olsa bir an yanında oturmayan sevgilinin, ağyârla oturmasına çok içerlemektedir.

İy Nevâyî yârdın ağyâr meyli kıldı yâr

Yâr kim kördi bu yanglıg zulm kılgay yârga (FK, 569/9)

Şair, yârinin kendinden yüz çevirip ağyâra meyletmesini çok büyük bir eziyet olarak tanımlar ve bunu bir soru ile vurgular: Yârine bu kadar zulmeden bir yâri kim gördü?

Belâ kör ki ağyârga körgüzür yâr

Nihân mihr ü bizge cefâ âşkârâ (BV, 35/2)

Şair, bu beyitte ise yârin ağyâra gizli gizli şefkat ve sevgi/*mihr* gösterirken kendine açıkça *cefâ* etmesine sitem etmektedir.

Hân-ı vaslıda üküş ni'met aradur ağyâr

Rûzî it bizge hem ol nev' tena''um yâ Rab (GS, 51/4)

Şair, sürekli yârin yanında bulunan ağyarın nimet içinde olduğunu düşünür. Ağyârın sahip olduğu bu nimet bolluğunun bir gün kendine de nasip olması için dua eder.

Bakıp ağyârga tişler lebini 'işve bile

Yitkürür katl üçün cânıma âzâr şûh (NŞ, 109/2)

Şair, şûh sevgilinin, ağyara bakıp işve ile dudaklarını ısırmasının kendini öldüreceğini söylemektedir.

Ağyâra Sır Söylemek

Yâr yok 'âlemde kim bir yâr sırrın asragay

Bes 'aceb sırrı durur kim il digey ağyârga (FK, 587/8)

Yâr, vefasız olduğu için âşığın sırrını da saklama gereği duymaz. Şair, cemiyetin tuhaf bir âdeti ile ilişkilendirerek yârin bu davranışını tenkit etmektedir: Bir sırrı olan halkın/*il* bunu ağyâra anlatması her halde bu yüzdendir.

La‘li hecrinde nihân eşkim sözin ağyâr ara

Dise bolmas kim kilür ol nev‘ sözdin kan isi (BV, 609/3)

Şair, bir âşık olarak aşkını baş düşmanlarından biri olan ağyârdan gizli tutmak zorundadır. Fakat sevgiliden ayrı olduğu bir sırada kanlı gözyaşları onu ele vermiştir.

Ağyârın aşk sırrına vakıf olmasını ise kan kokusu/*kan isi* almak şeklinde tasvir eden şair, durumun ciddiyetini vurgulamaktadır.

2. 3. ‘ÂKİL (عاقل)

âkil (A.) aklı başında, aklını kullanabilen. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Akıllı. Aklı başında. (kşltnz. *dîvâne*) (kşltnz. *tilbe*) (bknz. *hıred-mend*) (bknz. *ferzâne*)

Şair, aklı ile hareket eden, düşünen *âkil* tipini ekseriyetle *âşık* tipinin zıttı olarak kullanır. Ayrıca, *hıred-mend* ile aynı, ‘*dîvâne* tipiyle zıt anlamdadır.

Akıllı hareket eden *âkil*, iş aşka gelince mecnundan daha deli olur, öğüt dinlemez ve *akl-ı selîmi* yitirir.

Şair, *âkil* ve *âşık* tiplerini birbirinden kesin çizgilerle ayırır. Akıl ve aşk bir arada bulunmaz. Akıllı olan aşktan uzak durur, âşık olan ise aklını yitirir. *Zâhid* ve *şeyh,* bu bağlamda aklı esas alan tipler oldukları için tenkit edilir.

Şair, salt bir *âkil* tanımı yapmamakta hatta bunun göreceli/*izâfî* bir kavram olduğunu vurgulamaktadır. Farklı durum ve karşılaştırmalara göre aynı kişiler *âkil* yahut *dîvâne* ve *mecnûn* olarak tanımlanabilmektedir. Bu bağlamda rind şaire göre, dünyaya ve nimetlerine değer vermeyen bir kimse *âkil* olarak tanımlanabilmektedir.

Epitetler: *ta‘akkul iyle-, âkil : ferzâne; âkil x dîvâne, âkil : hıred-mend, âkil insan, âkil x tilbe, pend bir-, akl örget-*

Âkil ve Âşk

Cünûn könglümde Mecnûndın irür gâlibrak iy ‘âkil

Ta‘akkul iyleseng sevdâga bu maglûb imes ança (FK, 28/6)

Şair, âkil’e seslenerek kendi gönlündeki cününun, Mecnunun gönlündekinden daha fazla olduğunu fakat sevdaya onun kadar yenilmediğini söyler.

Mecnun, *cünûn*, *sevdâ* ve *mağlûb* lafızları aklını yitirmekle alakalıdır. Âşık olan cinnet geçirir ve aklını yitirir. Şair, ta‘akkul edebilen *âkil* tipi ile sevdaya yenik düşmüş *âşık* tipini birbirinden ayırmaktadır.

Mini ‘ışk içre digen ‘âkil u ferzâne imiş

Digey ol kim sözin işitse ki divâne imiş (FK, 280/1)

Aşk ile aklın bir arada bulunmayacağını vurgulayan şair, *âşık* birine *âkil* demenin *dîvâne*lik olduğunu söyler.

‘Işk sahrası ara ‘âkil itürgenler mini

Boldılar nevmid bir divâne-i ebter tapıp (FK, 68/5)

Şair, *aşk sahrasına beni akıllı olarak bırakanlar geri döndüklerinde, dîvâne-i ebter bularak benden ümitlerini kestiler* diyerek bir başka şekilde aşk ve aklı karşılaştırmaktadır.

Tang yok oldum ise ‘ışk içre cihân rüsvâsı

Kim durur ‘âşık olıp ‘âkîl-i devrân bolgan (NŞ, 489/7)

Şair aşka tutulmuş ve rüsvâ olmuştur. Fakat zaten âşık olan kimse zamanının en akıllısı sayılmaz.

Beyitte, *âkil* tipi ile ilgili iki husus dikkati çekmektedir. Âşık, rüsvâ ise âkil olan itibar sahibidir. Diğer husus ise mutlak *âkil*in bir üst derecesi olarak verilen *âkil-i devrân* tanımlaması zamanının en akıllısı demektir.

Katıkdur ‘ışk ol şûh itse cilve bakma ey ‘âkil

Köngülni ger diseng aldurmay evvel közni aldurma (BV, 565/7)

Şair, burada *âkil* tipine farklı bir açıdan bakar. Gerçekten akıllı olana, zor olan aşka gönlünü kaptırmaması için tavsiye verir.

Ol peri ‘ışkıda yok kim min-i dîvâne köyüp

Yasaganlar hem özin ‘âkil ü ferzâne köyüp

Örtenip ‘akl u köngül ‘ışk çu iylep tuğyân

Anda kim berk tüşüp ‘âkil ü dîvâne köyüp (BV, 62/1, 6)

Aşkı bir yıldırıma/*berk* benzeten şair, bir afet olarak akıllıyı yahut deliyi ayırt etmeyen aşkı, birleştirici sosyal bir unsur olarak görür.

Şair, aşk karşısında âkilin de dîvânenin de eşit olduğunu vurgular.

Deliye Akıl Vermek

‘Işk ara nâfi‘ imes ‘âkil u ferzânega pend

Kayda bes nef yitürgey min-i divânega pend (FK, 120/1)

Âkil insan kendisine verilen öğütlerden/*pend* yararlanandır. Fakat aşka düştüklerinde *âkil* ve *ferzâne* olma hususiyetlerini yitirdiklerinden öğüt onlara kar etmez.

Zâhidâ birme manga köp pend kim hayvânça bar

Tilbe itni ‘âkil insan istegen ‘akl örgetip (FK, 69/9)

Şair, âkil insan, kuduz iti eğitmeye çalışmaz bana öğüt vermeyi bırak diyerek, kendisine nasihat veren bir zâhide kızmaktadır.

Âkil, Devr ve Cihân

Devr kim bâdesiningdür gezeki zehr-âlûd

‘Âkil andın tilemes bâde hıred-mend gezek (FK, 345/6)

Âkil ve *hıred-mend* lafızları aşağı yukarı aynı manaya gelecek şekilde kullanılmakta, dünyaya ve nimetlerine kanmayan kimseler olarak tanımlanmaktadır.

Dünyanın sunduğu bâdenin mezesi zehirlidir, *âkil* olan ondan bâde, *hıred-mend* olan meze istemez.

Cihân câmı toladur zehr-i kâtil

Anga meyl eylemes kim bolsa ‘âkil (NŞ, 657/VI/58)

Şaire göre, bu dünya insana bazı nimetler sunsa da aslında onlar zehirlidir ve gerçekten akıllı olan ona meyletmez.

Âkil ve Dîvâne

Veh ki rüsvâ-min yana dîvâne vü ‘âkil ara

Bü’l-‘acab hâlim bolup efsâne her mahfil ara (BV, 19/1)

Şair, âşık ve rind olarak kendini her mahfilde rüsva olarak görmektedir. Ve bu *her mahfil* lafzını ise sosyal hayatın en itibarlı kişileri olan *âkil*ler ile en düşkün tipleri olan *dîvâne*ler arasındaki her statüden insanlar olarak belirler.

Tilbe könglüm istese Ferhâd u Mecnûn sıhhatin

‘Âkil il rağmı anga hûş u hıred âsârıdur (BV, 137/6)

Akıllı geçinen halk/*âkil il* nispet yapar gibi zekâ ve zihin gibi şeylerden bahsediyorlar diyen şair, Ferhat ve Mecnun gibi aklını yitirecek seviyede âşık olmak istemekte ve bunu asıl *sıhhat* olarak görmektedir.

Şair, akıl ve aşkı bir arada görmemekte ve bu yüzden *âkil* ve *âşık* tiplerini birbirinden ayırmaktadır.

Kirseng fenâ tarîkıga dîvâne-vâr kir

Ol vechdin ki ‘akl bu yolda ‘akîledür (BV, 146/5)

Şair, fenâ yolunda aklın engel/*akîle* olduğunu ve bu yolda dîvâne gibi olunması gerektiğini düşünür.

Fenâ, enaniyeti yenmek anlamındadır. Bu yolda, aşk ön planda olduğundan akıl yalnızca insana bir engel teşkil eder.

Kil ey sâkî mini bir câm ile kıl mest-i lâ-yu‘kal

Ki dehr içre irür ‘âkil tirilmek mahz-ı nâ-dânlık (BV, 319/10)

Rind, şair, bu dünyada akıllı kalmanın idraksizlik olduğunu düşünmektedir. Bir kaçış yolu olarak şaraba sığınır ve sâkîden kendini aklını örtecek kadar şarap vermesini ister.

Âkil olmak dünya ve dünyanın dertleriyle yüzleşmeyi iktiza ettiğinden rind şair, akılsız/*lâ-ya‘kil* ve mest olmayı tercih eder.

Mini mecnûn didi Leylî-veşim vây

Ki bu dîvâneni sagındı ‘âkil (BV, 382/4)

Şair, aşk mevzusunda divane olmayı *âkil* olmaya tercih eder. Şaire göre mecnunluk dîvâneliğe göre daha az şiddetlidir. *Mecnun*, divanenin yanında *âkil* gibi kalır.

Dehr ara yok nûş u yüz ming nîş her dem ey refîk

Yimegey bir nûş üçün ming nîş-i ‘âkil her zaman (BV, 463/8)

Refikine seslenen şair, bu dünyanın dertlerinin eğlencesinden çok daha fazla olduğundan şikâyet eder. Şaire göre bu, çok dert ve az eğlencenin olduğu ortamda akıl bir diken/*nîş* gibidir.

Ger mini Mecnûnga teşbih itsengiz ey ehl-i hûş

Ni tefâvüt boldı bes dîvânedin ‘âkilgaça (BV, 575/3)

Şair, Mecnunu kendinden daha az âşık gördüğünü vurgular. *Ehl-i hûş*’un yani akıllılar grubunun, âşıklık seviyesini mecnuna benzeterek ifade etmelerini yanlış bulan şair onlara hitaben, *âkil* ve *dîvâne* arasındaki fark kadar aramızda fark var demektedir.

Çagırnı ‘âkil iseng la‘l dip kızıtma dimâğ

Ki otnı islemedi gül diben hired-mendî (GS, 631/6)

Şair, sevgilinin dudağına benzeterek rakı/*çagır* içmeyi, gül diyerek ateşi koklamayı *âkil* ve *hıred-mend* olanın yapmayacağı işler olarak vermektedir.

İzâfî Bir Kavram Olarak Âkillik

Ger cünûn ehli ara aytur Nevâyî ders-i ‘ışk

Ni ‘aceb kim ol durur dîvânelerning ‘âkili (NŞ, 582/7)

Bu beyitte *âkil*, bir grubun içinde öne çıkan kimse olarak tavsif edilmektedir. Şair, dîvâneler arasında kendini en *âkil* olarak görür ve bu gruba aşk mevzusunda ders verme rolünü kendine layık görür.

Digen kim taptı mecnûnlukka Leylî ‘âşığı şöhret

Mini ‘ışkıngda körgeç bildi kim Mecnûn imiş ‘âkil (NŞ, 373/5)

Leylâya âşık olan mecnun meşhurdur diyenlere şair aşk yüzünden düştüğüm halleri gördüklerinde *Mecnûn*’a *âkil* imiş derler diyen şair, akıllı ve deli olmanın göreceli bir kavram olduğunu vurgulamaktadır.

Âkil Olarak Şeyh ve Zâhid

Şeyh men‘ eyler cünûn her dem Nevâyî’ga körüng

Kim bahar eyyâmıda ‘âkildür ol nâ-dân henüz (GS, 215/9)

Şair, kendine cünûn’u yasaklayan şeyh’i, bahar günlerinde hala aklı başında hareket ettiği ve âşık olamadığı için *nâ-dân* olarak tavsif eder.

Cünûnnı terk itiben ‘âkil ol didi zâhid

Bolur imiş beni âdemga munça nâ-dânlıg (BV, 301/6)

Âşığın içinde bulunduğu durum bir cinnet hali olarak adlandırılmaktadır. Kendisini akıllı olmaya davet eden bir zâhid’e kızan şair, onu anlayışsız/*nâ-dân* olarak tanımlar.

Zâhid, akıl ile hareket etmekte bu yüzden aşkı idrak edememektedir.

2. 4. ALAHÂN U ALAMÂN (الاخآن و الامآن) [22]

bîhânümân (F.) [<bî+hânumân] بی خانمان **1.** evsiz barksız. **2.** ailesiz, çoluksuz çocuksuz. (Türkçe-Farsça Sözlük)

alahân u alamân *ala+hân, ala+mân* talan olmuş, evsiz barksız. (Nevâyî Lügati) [23]

tat reâyâdan şehirde oturmayan takım, ekâbirin kulundan başka yanında ve hizmetinde olanlar, işsiz levent takımı. (Nevâyî Lügati)

kazak levent, evsiz, barksız. (Nevâyî Lügati)

Aykırı sosyal tip. Evsiz barksız. Yersiz yurtsuz. Vatansız. (bknz. *ser-geşte*) (bknz. *âvâre*)

Aynı anlama gelen iki kelimenin tekrarından oluşan *alahân u alamân* izafeti şiirde istisnasız beraber kullanılır.

Vatanı olmayan, çöllerde yaşayan anlamlarıyla beraber, bazen de düşük bir statü göstergesi olarak kullanılmaktadır. Ekseriyetle aşk yüzünden evini kaybeden şair, *alahân u alamân* statüsüne düştüğünü, bazen bunlardan daha kötü bir durumda olduğunu vurgular.

Alahân u alamân tipi, dar anlamda ev bark anlamına, geniş olarak da çoluk, çocuk ve servet anlamlarına gelen *hânümân* / خانمان lafzıyla beraber geçer. Alahân u alamân'nın evi barkı yanmıştır, evini terk etmiştir yahut tamamen unutacak kadar uzak kalmıştır.

---

[22] Nevâyî lügatinde الامآن الاخآن ***alamân alahân*** şeklinde ve atıf vavı olmadan yazılmıştır. Şiirde, istisnasız, takdim tehirle ve vav ile ***alahân u alamân*** şeklinde geçmektedir.

[23] Lügatin derkenar kaydında "*alan ve talan manasına da olur*" kaydı vardır. (Nevâyî Lügati) Yağma manasına gelen *talan* ve *alan* lafızlarının *hânümân* ile beraber geçtiği de düşünülürse bu tabir, *alan + hân* ve *talan + hân* şeklinde bu iki yapının birleşmesiyle meydana gelmiştir. Evi barkı talan olmuş anlamındadır.

Şiirde, *alahân u alamân*, şehirden uzakta ve ıssız yerlerde yaşayan bir tip olarak tanımlanır. Çöl/*deşt*, dağ/*tağ* ve *vâdî* bu tipin mekânıdır.

Şair, kendini bu tipe yakın bulur ve *hanümân*ını terk etmesini aşka bağlar.

Alahân ve alamân durumuna düşmenin başlıca sebebini aşk olarak belirten şair; vuslata şükürsüzlüğü de diğer bir sebep olarak vurgular. Şair, ayrıca, evinin yağma/*târâc* olmasını da *alahân ve alamân*lığın sebebi sayar.

Epitetler: *deşt, vâdî, deşt tut-, hânümândın yırak tüş-, hânümândın kiç-, bî-ser ü sâmân bol-, hânümân boz-, tağ gûşesi tut-, tağ u deşt vatan iyle-, hânümânın unut-, hânümân örte-, hânümân-dın bar-, terk-i hânümân kıl-, hânümânı vîrân, ser-geşte, hayrân*

Yersiz Yurtsuz Âşık

Deşt ara yarumas könglüme gerdûn ni ‘aceb

Bola almas bu alâhân u alâmânım ile (NŞ, 570/4)

Şair, gönlünü çölde gezen yersiz yurtsuz birine benzetir. O kadar ıssız bir çöldedir ki gönlüne felek/*gerdûn* bile ışık tutamaz.

Hânümândın hem tüşüptür-min min-i bî-dil yırak

Köngül atlıg bir alâhân u alâmândın dagı (NŞ, 604/3)

Şair, kendini *bî-dil* yani gönlünü kaptırmış *âşık* olarak, gönlünü ise *alahân u alamân* olarak tanımlar. Âşık olup gönlünü sevgiliye kaptırması sonucu hem yerinden yurdundan hem de zaten yeri yurdu olmayan gönlünden uzak düşmüştür.

Hânümânıdın kiçip Mecnûn ki tutmış irdi deşt

Kayda bar irdi alâhân u alâmân min kibi (NŞ, 609/3)

Mecnun, evinden barkından vazgeçtiğinde çölü vatan tutmuştu fakat şairin gidecek hiçbir yeri yoktur. Yersiz yurtsuz olmak konusunda âşık-şair, Mecnun'dan daha kötü durumdadır.

'Işk ara min kibi yok bî-ser ü sâmân bolgan

Hânümân bozgan alahân u alamân bolgan (NŞ, 489/1)

Şair, *alahân u alamân* olmanın başlıca sebebini *aşk* olarak belirler. *Hânumân boz-* tabiri evinin düzenini bozmak ve yurdunu terk etmek anlamındadır. Aşk yüzünden servetini kaybeden şair, kurulu düzenini bozmak durumunda kalır ve *alahân u alamân grubu*na dâhil olur.

Tuttı bir tağ gûşesin Ferhâd anı min dik dime

Hecr deştide alahân u alamândur mu ol (FK, 377/6)

Yukarıda kendini Mecnun'la karşılaştıran şair, bu beyitte de Ferhat ile karşılaştırır. Ferhat, aşkına kavuşmak için dağları delmeye gitmiştir. En azından yeri bellidir. Şair ise ayrılık/*hecr* çölünde dolaşmaktadır.

Ni üçün Ferhâd u Mecnûn tağ u deşt iyler vatan

Ger imesler min alahân u alamândın hacil (FK, 382/5)

Şair, âşıktır. Ferhat ve Mecnun da âşık olduğu için onlarla beraber olmak ister fakat biri dağı diğeri çölü vatan tutmuştur. Bu durumu, *alahân u alamân* olmasına ve onların kendinden içtinap edip utanmalarına bağlar. Beyitten anlaşıldığı kadarıyla, *alahân u alamân* olan kimse utanılacak bir konumdadır.

Deşt ara hem istemen hem-dem ki nâ-geh bolmagay

Gûllarga bu alahân u alamândın melâl (FK, 405/5)

Gûl, çölde ve ıssız yerlerde yaşadığına inanılan ruhsuz ceset şeklinde yaşayan olağanüstü varlıktır. [24] Halk inancına göre *gûl, alahân u alamân*a zarar vermemektedir. Fakat şair, içinde bulunduğu yalnızlık psikolojisi ile çölde bile arkadaş/*hem-dem* istemez. Ruhu olmayan *gûl*lara bile kederinin/*melâl* sirayet edeceğini düşünür.

Tenimga kilmedi âvâre könglüm kûyidin gûyâ

Unutmış hânümânın ol alahân u alamânım (BV, 403/5)

[24] *Gûlyabânî* olarak da bilinen ve ıssız yerlerde yaşayan olağanüstü varlık.

Şair, bedenen başka yerde olsa da gönlü sevgilinin mahallesinde dolaşmaktadır. *Gönül*, önce, başıboş gezen *âvâre* olarak tanımlanmış (bknz. *âvâre*) daha sonra da *hanümânın unutmuş* olan *alahân u alamâna* benzetilmiştir.

Beyitten anlaşıldığına göre evi barkı olduğu halde herhangi bir sebeple unutan -bu durumda sebep aşktır- yahut hatırlamak istemeyen veya memleketine hiç uğramayan kimseler de *alahân u alamân* olarak tanımlanmaktadır.

Alahân u Alamân'ın Evi

Kozgaban könglüm alahân u alamân iyledi

Ni alahân u alamân hânümânım örtedi (BV, 606/2)

Aşk, şairin gönlünü tarumar edip *alahân u alamân* eylemiştir. Fakat şair, söylediğini tekit için bir *rücû* sanatı bağlamında alahân u alamân etmekle kalmadı hanümânımı da yaktı der. İkisi arasındaki fark ise *alahan u alaman*ın terk ettiği bir evi vardır. Evi yananın ise hiçbir şeyi kalmamıştır. Aşk, şairi bu ikinci konuma düşürmüştür.

Hânümânım geh belâ tağı gehî gam deştidür

Beyle kim kördi alahânlıg alamânlıg dagı (BV, 628/3)

Evim bazen *belâ dağı* ve bazen de *gam çölü*dür/*deşt* diyen şair, böyle *alahânlık* ve *alamânlık* olmayacağını söyler. *Alahân u alamân*'ın tanımı bellidir: Yersiz yurtsuz olmak. Bir kişinin bu tanıma uyması için gidecek hiçbir yerinin olmaması

gerekir. *Belâ dağı* ve *gam çölü* her ne kadar kötü birer mekân olsa da şaire göre nihayetinde birer yurt ve evdir ve bu onu *alahân u alamân* olmak dairesinden çıkarır.

Tağ ile vâdîde ey Ferhâd ü Mecnûn siz tapıng

'Âfiyet kim min alahân u alamân-min besî (BV, 644/5)

Bu beyitte ise şair, dağda Ferhat'ın, çölde Mecnun'un afiyet ve sıhhat içinde olduğunu düşünür. *Alahân ve alamân* olan kendinin ise hiçbir yerinin yurdunun olmadığını söyler.

Hânümânımnı gamıng târâcı ber-bâd eyledi

Hânümân barıp alahân u alamân kalmışam (GS, 449/2)

Gamın yağma ederek berbat ettiği evini bırakmak durumda kalan âşık, böylece *alahân u alamân* durumuna düştüğünü söyler.

Şiirde evsiz kalmanın sebebi aşkın gamı gösterilirken, *târâc* lafzı ile savaş ve yağmacılığa da gönderme yapılmaktadır.

Alahân u Alamân'ın Sosyal Statüsü

Yok dehrde bir bî-ser ü sâmân min dik

Öz hâliga ser-geşte vü hayrân min dik

Gam kûyide hânumânı vîrân min dik

Ya'nî ki alahân u alamân min dik (GS, 810)

Kıtada, *bî-ser ü sâmân*, *ser-geşte*, *hayrân*, *hânümânı vîrân* lafızları *alahân ve alamân* tipini tanımlamak için kullanılmaktadır.

Hânümânı vîran olmak evinin barkının yıkılmış olması demektir. *Bî-ser ü sâman* tabiri ise dayanağı kalmamış tertipsiz düzensiz, perişan durumda olanı ifade etmek için kullanılır. Şair, tüm servetini, ailesini, düzenini, itibarını kaybetmiştir ve *alahân u alamân* durumuna düşmüştür. İçine düştüğü bu durum karşısında şair, kendisini, başı dönmüş/*ser-geşte* ve hayretler içinde/*hayrân* olarak tavsif ederken aynı zamanda cemiyetin bu duruma düşenlere nasıl baktığını tasvir etmektedir.

Gül-şen-i vaslıng vatan irkende ger şükr itmedim

Deşt üze bolmak alahân u alamândur sezâ (NŞ, 37/3)

Vuslatının gül-şeni vatanım iken şükür etmedim, şimdi çölde *alahân u alamân* olmak bana müstahaktır diyen şair, *alahan u alaman* durumuna düşmenin diğer bir sebebini de haline şükür etmemek olarak belirler.

Ayrıca şair, haline şükretmeyen bir kimsenin *alahân u alamân* durumuna düşmesine ise *müstahak* lafzıyla hak etmişlik olarak bakar.

2. 5. ÂLİM (عالم)

âlim (A.) 1. bilen. 2. bilgin. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Bilgin. İlim sahibi kimse. (krştnz. *câhil*)

Âlim tipini *câhil* ile tezatlı kullanan rind-şair, kendisini *âlim*, *zâhid*i ise *câhil* olarak tanımlar.

Yine şiirde, âlimin aşk mevzusundaki bilgisizliği vurgulanır; bildiğini yapmayan yahut ne yaptığını bilmeyen âlimler ise tenkit edilir.

Âlim ile *nâsih* birlikte anılmaktadır. Âlimin sosyal bir görevi de çevresine öğüt vermektir. Fakat âşık-şair, uzmanlık alanının dışına çıktığını düşünerek, âlimin kendisine aşk mevzusunda nasihat vermesi istemez.

Şehir şeyhi gibi âlim tipi de şehirle beraber ve '*âlim-i şehr* izafeti ile anılır. Sosyal bir tip olmakla beraber *âlim* lafzının, bir statü ve unvan olduğu ve mesleki bir tanımlamayı da ihtiva ettiğini söylemek gerekir.

Şair, kendini âlim olarak, hatta âlimlerin en âlimi olarak tanımlar. Şaire göre en âlim olanın bile daha fazla bilmeye ihtiyacı vardır.

Epitetler: *nâsih : 'âlim, a'lem, 'ilim, ilim tile-, 'âlim x câhil, 'âlim-i şehr, bil-, cidâl kıl-*

Çun Nevâyî na‘tıng ayturga tiler bolgay ‘ilim

Ni ‘aceb ger bolsa bat ‘âlimler içre a‘lemî (FK, 605/7)

Bu beyitte, âlimler içinde kendini en âlim olarak tanımlayan şair, peygambere olan sevgisini vurgulamak ve peygamberi övmek için daha fazla bilmeye ihtiyacı olduğunu söyler.

Meskening ister Nevâyî nesye cennet ehl-i zühd

Munça ok bolgay tefâvüt ‘âlim ü câhil ara (BV, 19/7)

Beyitte, Nevâyî kendini *âlim* olarak*, zâhid*i de *câhil* olarak tanımlamaktadır.

Kendini *âlim* olarak tanımlayan rind-şair, bu tipi *ehl-i zühd* olan *zâhid*den ayırarak, *‘ârif* tipine yaklaştırır. Şaire göre *âlim*, bu dünyayı idrak eden kimsedir ve cennet şevki ile her şeyi öte dünyaya ertelemez.

Nâsihâ kılma cidâl ayrık kiyiklerdin diben

‘Âlim-i şehr itmegey gûl-i beyâbân birle bahs (GS, 94/5)

Beyitte, *âlim* ile *nâsih* aynı kimsedir. Şairin ikisini bir arada kullanması, nasihat vermeyi âlim’in sosyal bir sorumluğu olarak gördüğünü gösterir.

Âlim, şehirli bir tiptir ve âşık-şaire nasihat vermeye kalkar. Âşık ise mecnun olmuş ve çöllerde gezmektedir. Şair, mübalağa ile düştüğü durumu, Mecnun’dan daha kötü bir hali ifade eden *gul-i beyâbân*a benzetir.

Âlim-nâsih, çöl geyiklerinden başka geyikler de olduğundan söz ederek Mecnun olmuş âşıkla tartışmak/*cidâl* ister. Âşık-şair kendini, çölde gezen ve ruhu olmayıp ceset şeklinde varlıklar olarak telakki edilen *gûl-i beyâbân*'a benzeterek, şehirli âlimin benimle konuşacak hiçbir şeyi yoktur demektedir. Âlimin şehirli olduğunu kendinin ise çölde yaşadığını vurgulayan şair, bu noktada kendisiyle farklı bir kültür ortamına sahip olmasından yola çıkarak nasihatçiyi eleştirir.

Beyitte vurgulanmak istenen, âlimin daha konuşmaya/*bahs* bile kifayetsiz kaldığı bir mevzuda -ki bu mevzu aşktır- başka güzellerden misal getirerek münakaşaya/*cidâl* kalkışması eleştirilir. Yani âlim, aşkı bilmemektedir.

Beyitte geçen *bahs*, *cidâl* ve *âlim* lafızları tenasüplü kelimelerdir.

Kaysı câhilga nedâmet bolgay ol âlimce kim

Her ni bildi kılmadı her ni ki kıldı bilmedi (GS, 657/6)

Beyitte şair, bildiğini yapmayan yahut ne yaptığını bilmeyen *âlim* tipini eleştirir. Şaire göre âlim, ilmi ile âmil olmalıdır. Aksi takdirde onun bu nedâmeti câhilde bile yoktur.

2. 6. ‘ARAB (عرب)

arab (A.) 1. Arap. 2. Araplar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Etnik kimlik. Arap. Arap kültürüne ait.

Şiirde, *Muhammed-i ‘Arabî* şeklinde peygamberin neseben Arap olmasına, Arapçanın ve Kuranın fesahatine, Arap fasihleri lafzı ile de cahiliye şairlerine telmih yapılır.

Bir Arap halk hikâyesi olan *Leylâ ve Mecnûn* şairin, Arap tipini sıkça hatırladığı diğer bir unsurdur.

Arab tipi; *Acem, Ermeni, Çağatay, Türkmen* ve *Halac* etnik kimlikleri ile birlikte geçer ve aşkta herkesin eşit olduğu vurgulanır.

Şiirde, *Arab* ve *Hindû* tipleri, hem telaffuz bakımından hem de ten rengi bakımından tezat oluşturacak şekilde kullanılır. *Arab,* beyazdır ve fasih konuşur; *Hindû,* koyu ten rengine sâhiptir ve telaffuzda güçlük çeker. Şair, her iki kavmin bu hususiyetlerini çeşitli teşbihlere mevzu eder.

Epitetler: *Leylâ ve Mecnûn, nâka, Arab fasîhi, Arabda âğâz iyle-, Acem birle Arab*

Bir Arap Halk Hikâyesi: Leylâ ve Mecnûn

Kildi Şîrîn bile Leylî sanga hayrân gerçi

Bu ikev hasretide irdi ‘Acem birle ‘Arab (FK, 48/4)

Şair, bir Arab halk hikâyesi olan *Leylâ ve Mecnûn*’a, bir Acem halk hikâyesi olan *Hüsrev ü Şîrîn* hikâyelerine telmih yapmaktadır. Şair, Arab ve Acem’in âşık olduğu Şîrîn ve Leylâ, sana âşık idi diyerek kendi sevgilisini övmektedir.

Taptı Leylî nâkası Mecnûn figânıdın hevâ

Mümkin irmes pûyedin teskîni anıng ey ‘Arab (BV, 45/6)

Leylâ’nın devesi Mecnûnun sesini duydu, ey Arab onu koşmaktan alıkoyamazsın diyerek şair, yine bu halk hikâyesi vasıtasıyla Arab’a seslenmektedir.

Min-i dîvânega yüz şekve bar öz kavm ü haylımdın

Ki Mecnûnga ni türlük zulm kim kılmış ‘Arab kılmış (BV, 258/7)

Kendini *dîvâne* olarak tanımlayan şair, Mecnun’a bütün kötülüğü Arab’ın yaptığı gibi benim kavmim de bana eziyet ediyor demektedir.

Arap Fasihleri

Zihî tekellüm-i mu‘ciz-nizâm kim kilgeç

‘Arab fasîhlarıga haram kıldı hadîs (GS, 93/6)

Peygambere Kuran inmeye başlayınca Arap fasihleri susmak zorunda kalır. *Arab fasihleri* lafzı ile cahiliye devri Arap şairlerini kasteden şair, peygamberin okuduğu Kuran ayetlerinin, bu şairleri söz söylemekten aciz bırakmasına telmih yapmaktadır.

Sözüngde lafzın işitkeç ‘Arab fasîhleri

Birisi kılmadılar sözge ibtidâ elfâz (NŞ, 284/3)

Cahiliye Araplarına gönderme yapan şair, onların, peygamberin ve Kuranın fesahati karşısındaki şaşkınlık ve acizliklerini hatırlatmaktadır.

Mest iyledi geh nâz u gehi ‘Arabda âğâz

Köksüm kibi çâk itken anga pirâhen irdi (FK, 634/6)

Sevgilin de bulunduğu bir eğlence sahnesinin anlatıldığı gazelden aldığımız bu beyitte şair, *Arabda âğâz* tabiriyle Arapça konuşmayı kastetmektedir. Sevgilisinin kâh nazdan susması kâh Arapça konuşması şairi adeta mest etmektedir.

Arap ve Diğer Kavimler

‘Işk-ı kâmil ilni yâ Ferhâd yâ Mecnûn kılur

Ger irür ma‘şûkı yâhud Ermenî yâhud ‘Arab (NŞ, 45/5)

Şaire göre *aşk-ı kâmil* bu dünyada yaşamanın ana gayesidir. Ferhad ve Mecnûn, adları aşk ile bütünleşmiş iki gerçek âşıktır. Şairin, etnik bir eşitleme ile sevgililerinin Ermenî veya Arab olması fark etmez insan kâmil aşkı yaşarsa sıradan halk olmaktan kurtulur, Ferhad ve Mecnûn gibi olur. Mecnûnun âşık olduğu Leylâ bir Arap güzeliydi; Ferhâd’ın maşuku ise bir Ermenî güzeliydi.

Bu gülşendin ki bülbül zâğ ile tingdür firâk evlâ

Nitey ol yirde kim yoktur ‘Arab’ka fark Hindû’dın (NŞ, 502/8)

Şair, *Arab*ları fesâhat ile *Hindli*leri ise telaffuz güçlüğü çekmekle anmaktadır. (bknz. *hindû*)

Ting oldı bülbül ü zâğ uşbu bâğ ara ya‘nî

‘Arab fasîhi vü kiçe yüzi kara Hindû (NŞ, 516/6)

Yukarıdaki beytin nerdeyse aynısı olan bu beyitte şair, fazladan, bu iki kavmi ten renkleri ile de tezat oluşturacak şekilde karşılaştırır. *Hindû* koyu ten rengine sahipken, *Arab* beyazdır.

Nevâyî iste mezâhirde çihre-i maksûd

‘Arab u ger Çağatay yoksa Türmân ü Halac (FK, 97/7)

Çehre-i maksûd, âşığın görmeyi murat ettiği yüz, sevgili anlamındadır. Bir birinden farklı etnik ve kültürel kimliklere sahip Arab, Çağatay, Türman/Türkman ve Halac şaire göre aşkta eşit ve farksızdır.

Arab ve Şiir

Cemâlin da‘d eger dip min köp itme ay ‘Arab hayret

Yüzi ‘aynın körüp her yan nazar kıl zülfdin dâlın (GS, 506/3)

Da‘d / دعد Arap şiirinde güzel yüzlü kadın demektir. Sevgilinin yüzü *ayın* / ع; yüzünün iki yanından kıvrımlı bir şekilde uzanan zülüfleri ise iki tane dal harfi / د oluşturmaktadır. Şair, imlâ-şekil benzerliğinden hareketle sevgilisinin güzelliğini Arapça *güzel kadın* yahut *güzel yüz* demek olan *da‘d* kelimesiyle açıklar ve Arab’ın bu teşbihine şaşmamasını söyler.

Arab tipi burada fonda kalmaktadır. Şair, *da‘d* kelimesinin Arapça olması ve Arab alifbâsının imla hususiyetleriyle bir mazmun kurması dolayısıyla Arab’a seslenmektedir.

2. 7. **ÂRİF (عارف)**

ârif (A.) 1. bilgili. 2. irfan sahibi. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Arif. İrfan sahibi. (bknz.*rind*)

Ârif, hayattan kam alan, bugünü iyi değerlendiren bir kimse olarak tanımlanır. İrfan şaraba benzetilir. Onu içen *ârif* olur. Şair, *ârif* ile *rindi* yakın manada kullanmaktadır.

Nevâyî, etkilendiği şairler arasında saydığı Ârif-i Câm'ı *ârif* tipi ile alakalı zikreder.

Ârif; *tefekkür*, *fehm* ve *ma'rifet* gibi anlayış ve idrak ile alakalı lafızlarla birlikte zikredilir. *Ârif* olan bilhassa dini meselelerin ruhunu idrak edendir ve bu noktada zahiri bir bakış açısına sahip *fakîh* ile ters düşer.

Yine şairin *ârif* tanımında *feyz* lafzı geçmektedir. Şaire göre *ârif*, feyz hazinesine erişen fakat bunu gizli tutandır.

Epitetler: *'ârif-i câm, ma'rûf, âriflig, irfân, fehm, ma'rifet, tefekkür, angla-*

Ârif ve Şarap

Tapsa ol zarf ile mazrûfnı hoş sıpkargay

Ol ki ‘âriflig ile dehrde bolgay ma‘rûf (FK, 316/8)

Zarf ve mazrufu bulduğunda bir güzel içen kimsenin bu dünyada *ârif* olarak tanınacağını söyleyen şair, *ârif* tipini içki içme noktasında *rind*e yaklaştırmaktadır.

‘Arş ‘irfânıda bir pest makam

Mest-i câm-ı ezelî ‘ârif-i câm (FK, 689/312)

Şair, irfanı bir arşa benzetir ve şarabı/*câm* bilmeyi yani *ârif-i câm* olmayı, bu irfan arşındaki en düşük makam olarak tanımlar.

Biri kudsî-eserlig ‘Ârif-i Câm

Ki câm-ı Cem durur sıngan sifâli (FK, 707/4)

Rind gibi Ârif-i Câm'ın da kadehi kırıktır. Şaire göre *ârif,* maddeye ehemmiyet vermeyen bir tiptir. Kırık kadehle bile içer.

Şaire göre, ilk rind şairlerden olan Ârif-i Câm'ın bu hayattan bir kırık kadehle aldığı kâmı, işret meclisleri ile meşhur Cem bile alamamıştır.

Ârif ve Ma‘rifet

Ma‘rifet nahlidin ol ‘ârif hemânâ taptı ber

Kim tefekkür birle fehm-i mâ-‘arefnâk iyledi (BV, 625/6)

Şair, tefekkür ederek *ma-arefnâk* sırrını idrak eden bir arifin marifet ağacından hemen meyve topladığını söyler.

Tasavvufi bir ıstılaha telmih olan bu *mâ-arafnâk* lafzı *seni bil-e-medik* anlamına gelmektedir. Yani şaire göre ârif, Allah'ı bilen değil Allah'ı hakkı ile bilemeyeceğini bilendir. Yani *ârif*, bilen bir kimseden ziyade farkında olan bir tip olarak tanımlanmaktadır.

Beyitte; *tefekkür, ma'rifet* ve *fehm* lafızlarının *ârif* tipi ile birlikte kullanılması ayrıca dikkat çekicidir.

Vâsıl oldı nefesing rûhını anglap ‘ârif

Şerh tüzdi çü anıng zâhirini bildi fakîh (NŞ, 522/4)

Şair, *ârif* ve *fakîh* tiplerini kıyaslamaktadır. *Fakîh,* meselenin zahirini anlayıp bu konuda şerhler yazarken *ârif,* ruhuna vasıl olmuştur. (bknz. *fakîh*)

Şairin bu iki tipi kıyaslarkenki fiil tercihi ayrıca dikkat çekicidir. *Ârif,* anla-/*angla-* ile birlikte geçerken *fakîh* ve *bil-* birlikte kullanılmaktadır.

Safha-i hâtırda ay ‘ârif kirektür yâr u bes

Sâfî-i vahdetka hâşâk-ı havâtır katma köp (GS, 72/8)

Beyitte, ârif tipi, yalnızca muhatabı belirleyen ve hitap edilen konumunda gibi gözükse de şair, tersinden bir *ârif* tanımı yapmaktadır: Ârif, gönül/*hâtır* sayfasını hatıra/*havâtır* çöpleriyle kirletmeyen ve vahdeti saf tutandır.

Fakr kûyide müsellem tut ki kılsang istimâ'

'Ârif irmes her kişi kim kılsa 'irfan birle bahs (GS, 94/6)

Fakr mahallesinde her irfândan bahseden kişi ârif değildir diyen şair, irfandan bahsetmekle arif olunamayacağını vurgular.

Ârif ve Zaman

Bu demni 'ârif iseng yahşi tut ki câhil işi

Yitişmegenge vü ötkenge kîl ü kâl olgay (GS, 673/8)

Arif bu günün kıymetini bilen ve vaktini iyi değerlendirendir. Gelmemiş ile geçmişin dedikodusunu yapmak cahile göredir.

Ârif ve Feyz

'Ârif könglin deryâgâ nisbet irür kim anda her ni tüşse singürür belki iytürür:

İrür 'ârifka genc-i feyz yitse

İşi dem urmayın anı yaşurmak

Kuyaş 'aksi tüşüp derya içinde

Ni mümkindür anıng suyın taşurmak (NŞ, 678)

Feyiz alan bir arif, bu durumunu aşikâr etmeyip gizleyendir. Feyzi güneşin aksine arifin gönlünü de deryaya benzeterek, doldum taşıyorum diyenlere şair şöyle cevap verir: Güneşin deryaya vurması onun suyunu taşırır mı?

Şaire göre *ârif*, feyz hazinesine ulaşan ve bunu gizli tutandır.

2. 8. ‘ARÛS (عروس)

arûs 1. gelin. **2.** (kin.) güzel olan her şey. **3.** çok utangaç. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Gelin. Evlenilen veya evlenilmek istenen kadın. (krştnz. *kethüdâ*)

Eski kozmolojide altı gelinler / *şeş ârus* / شش عروس olarak geçen altı gezegen inancından hareketle, şair, *dünyâ*yı vefalı olmayan, nikâh akdine vefasız yahut çok pahalı mihr/*kâbin* isteyen bir gelin gibi telakki edilmektedir.

Şair, menfi bakışını, *arûs*u zaten olumsuz olarak düşünülen *dünyâ, dehr, cihân* ve *çerh*e benzeterek pekiştirir. *Dünyâ*, akdine sadık olmayan bir gelindir, âşığın dinini yahut ömrünü mihr olarak istediği için onun mihri ateş pahasıdır/*hûn-bahâ*; ona kavuşmak çok zordur, kavuşunca da mutlu olunamaz, huzur ancak ondan tamamen vazgeçmekle olur.

Şiirde *arûs*; nikâh/*akd*, mihr/*kâbin* ve evlilik töreni ile ilgili bazı telmihlerle birlikte geçer.

Mesleği süslemek ve giyindirmek olan *meşşâta* ile birlikte de geçmektedir. (bknz. *meşşâta*)

Epitetler: *cihân ‘arûsı, çerh ‘arûsı, ‘arûs-ı dehr, dünyâ ‘arûsı, akd, kâbin, şâhid, bed-kâre, yamanlıg şi‘âr, ‘arûs al-*

Cihan ‘arûsı bile sohbet iyleme rağbet

Nidin ki rağbet ile tutmas il bile sohbet (FK, 91/1)

Beyitte, *cihân*, sıradan halkla sohbet etmeye pek istekli olmayan şuh bir geline benzetilmektedir.

Çerh ‘arûsıga yok gayr yamanlıg şi‘âr

‘Akdiga meyl itme kim şâhid ü bed-kâredür (FK, 152/5)

Felek gelini/*çerh arûsı* yamanlıktan başka bir şey yapmaz, akdine sadık değildir. Şair, feleği/*çerh* kötü işler işleyen/*bed-kâre* hafif meşrep/*şâhid* bir geline benzetir. (bknz. *şâhid*)

Çıksa ‘akdingdin ‘arûs-ı dehr birgil nakd-i cân

Dimegil kim hûn-bahâdur uşbu yâ kâbin müdür (FK, 205/5)

Beyitte, dünya/*dehr*, evlilik akdini bozan bir geline benzetilmektedir.

Bu gelin/*arûs* ayrıca *mihr* olarak âşığın canını istemektedir. Bu kan pahası mihri/*kâbin* akdinden çıkmaması için vermek gerekmektedir.

Algalı dünyâ ‘arûsın iy ki sattıng nakd-i din

‘Ömr satıp merg almag angla bu satıg alıg (FK, 313/6)

Dünya bu beyitte de bir geline benzetilir. Dünya gelini ile evlenebilmek için Müslüman olan âşık en değerli şeyi olan imanını/*nakd-i dîn* satmaktadır. Bu alışverişi şair, ömür satıp ölüm almaya benzetmektedir.

İlk mısradaki *arûs al-* tabiri *gelin al-* anlamına gelmektedir ve evlenmeyi ifade eder.

Genc-i ‘işretdür ‘arûs-ı dehr vaslı âh kim

‘Anberin zülfidin özge ejdehâsı yok anıng (FK, 355/6)

Dünyâ gelininin vuslatı, kavuşulması zor bir işret hazinesine*/genc-i işret* benzetilmektedir. Diğer hazineleri yılanlar korurken bu hazineyi ejderhaya benzetilen sevgilinin zülfü korumaktadır.

Dünya/*dehr* gelinine kavuşmak eğlence hazinesi olarak tanımlanmaktadır. Bu hazineyi ejderhanın koruması ise ona kavuşmayı zorlaştırır.

Tün ü kün cilve kılma iy ‘arûs-ı dehr bilmiş-min

Ki mihnet subhı olmış kâkumung gam şâmı sincâbıng (FK, 373/8)

Gece ve gündüzün farklı güzelliklerle gelmesi, sabah ve akşam farklı kıyafetlerle kendini gösteren bir geline benzetilmiş. Gece ve gündüz tenasübünü güçlendirmek için kullanılan beyaz kürk/*kâkum* ve koyu kahverengi kürk/*sincâb* ise dönemin evlilik törenlerindeki kıyafetler ile ilgili ipucu barındırmaktadır.

Cihân ‘arûsı üçün iy ki asru talpındıng

Kaçan anıng başıdın kiçting ol zamân tındıng (FK, 766)

Şair, bir geline benzetilen bu dünya için çok çabalayan damada seslenir: Ne zaman bu sevdadan vazgeçersen o zaman huzur ve sükûn bulursun.

2. 9. ÂŞIK (عا شق)

âşık (A.) عاشق **1.** aşık. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı sosyal tip. Âşık. Tutku ile seven.

Şair, âşık tipini kendi içinde ayrıca kategorize eder. Şair; *kâmil*, *pâk*, *pâk-bâz*, *râst*, *ferzâne*, *âgeh*, *sâdık*, *âzâde* gibi sıfatlarla müspet bazı âşık türleri tanımlarken; *dîvâne*, *şeydâ*, *mey-hâre*, *germ-rev*, *nev-mîd* gibi bazı menfi âşık çeşitlerinden de bahsetmektedir.

Şair, âşık olmanın çeşitli tanımlarını yapmaktadır. Şaire göre aşk sırdır, âşık ağzını kapamalı/*zebân-bend kıl-* aşkını bilhassa halktan/*il* gizli/*pinhân* tutmalıdır; aşk suçtur/*cürm* ve cezası/*cürmâne* ölümdür; aşk *belâ*dır.

Şair, âşığın dış görünüşünü diğer bazı düşkün tiplere yakın hatta onlarla aynı olacak şekilde tasvir eder. Şair; zayıf/*za'îf*, hasta/*bîmâr*, çaresiz/*bî-çâre*; yüzü sarı gözyaşları beyaz/*rengi sarıg eşki arıg*, sarı çehreli soğuk nefesli/*sarıg ruhsâre savug nefes* gibi tabir ve lafızlarla âşığın vücut zayıflığını ve hastalığını vurgulamakta; *âşüfte*, *jülîde*, *üryân*, *mecnûn sıfatlıg* gibi sıfatlarla da kılık kıyafetinin pejmürde ve vücudunun çıplak olduğunu ifade etmektedir.

Şair, bazı düşkün tipleri âşık olarak tanımlamaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: *Ser-geşte, âvâre, rind, harâbâtî, hammâr, garîb, haste* ve *dîvâne*.

Yine şaire göre âşık *miskîn*, *âşüfte*, *mecnûn*, *müflis, üftâde* gibi bazı sıfatlara sahipken *fâriğlıg*, *âzâdelig*, *zühd* ve *nâmûs* gibi bazı sıfatlara da sahip değildir.

Âşık ile sevgili/*mâşuk* münasebetinde âşık, sevgili karşısında hep *âciz*, *kul*, *gedâ* ve *zebûn* statüsündedir. Âşık olan kişi *şâh*, sevgili *gedâ* bile olsa âşık

yalvaran/*niyâz* sevgili ise *nâz* eden taraftır. Sevgili nazik tabiatlı olsa da âşık karşısında büyük bir güce sahiptir ve bunu âşığa karşı kullanmaktan çekinmez.

Âşık, sevgilinin *zulm*ünü de *lutf*u gibi hoş görmelidir. Aslında âşığın iltifat olarak sevgiliden yalnızca *zulm* ve *cefâ* beklemesi gerekir.

Şair, âşığın karşılaşacağı bazı durumları şu şekilde sıralar: *Za'f, hastelig, gurbet, hecr, belâ, mecnûnlug, bî-dâd…*

Şair, âşığın aşk yolunda daha çok *firâk* ile karşılaşacağını vurgular. Âşığın vuslata/*visâl* kavuşmasını ise gerçekleşmesi mümkün olmayan bir arzu/â*rzû-yı muhâl* olarak ifade eder.

Ayrıca şaire göre aşk ile akıl bir araya gelmez. Âşık için akıl faydasızdır/*nâ-fercâm*, âşık aklını kullanmayı değil onunla dalga geçmeyi/*hezl* tercih eden kimsedir.

Şairin, âşık tipi ile alakalı zikrettiği bir diğer mevzu ise âşık olma şekilleridir. Aynı güzele tekrar âşık olmak; görmeden/*gâyibâne* âşık olmak; birbirini tanımadan/*bir birin tanışmayın* âşık olmak bunlardan bazılarıdır.

Şair, bazı aykırı/sıra dışı aşklardan da bahseder. *Mecâzî mahbûb* olarak adlandırdığı ve halkın da bildiği bir sevgilisinden bahseden şair, bu *mahbûb*a daha küçükken âşık olduğunu ve ona olan aşkının herkesi ağlattığını fakat yaşı büyüyüp de sakalları çıktığında ise halkın kendisine güldüğünü söylemektedir. Buna ek olarak şair, *oğul* lafzı ile birlikte geçen *muğ-beçe*ye karşı hissettiklerini de *'ışk* lafzı ile ifade etmektedir. Biz, *aykırı* ve *sıra dışı* tanımlaması yaparken şairin şiirlerinde tüm bunlara normal baktığı hissedilmektedir. Şairin, ayrıca *Gazneli Mahmud* ve *Ayaz* arasındaki muhabbeti de da *kâmil 'aşk* lafzı ile tanımlaması bunu göstermektedir. Şairin münasip bulmadığı tek aşk türü ise yaşlının/*karı* genç/*yiğit* birine âşık olmasıdır.

Şair, âşıktan beklenen davranışlara da şiirlerinde yer vermiştir. Âşığın her türlü garazdan gözünü ve gönlünü pak etmesi; aşkta başına *yaman* işler geldiğinde teessüf, *yahşi* işler geldiğinde de tasarrufu unutması; *mihr* yahut *vefâ*, *hicrân* yahut *visâl* değil

yalnızca *dil-dâr* istemesi; *zâr* ve *haste-hâl* olması; belâya şükretmesi, aşkı için can vermesi beklenir.

Şair, bir âşık olarak hem gecesinin hem de gündüzünün gam ve keder içinde geçtiğini söyler fakat bilhassa yârinden ayrı geçen gecelerin âşık için çok daha zor geçtiğini şiirlerinde vurgulu bir şekilde ifade eder. Geceleri/*tün* âşığın *ahvâl*i zordur/*sa'ab*; gece/*kiçe* âşık *efgân* çekmekten kendini alamaz; yılın en uzun gecesi/*yeldâ tüni* aşkı da *tuğyân* eder, gece âşık için belâdır/*tün belâsı*; âşığın geceleri çok gözyaşı/*köp eşk* ve az uykusu/*az uykısı* vardır. Şair, bilhassa ayrılık gecelerini *şâm-ı hecr*, *hicrân tüni*, *gam tüni* gibi izafetlerle tanımlaması ayrıca dikkat çeker.

Şair, realist bir bakış açısı ile âşığın sosyal hayat içindeki statüsünü şöyle verir: Âşık kimsesizdir/*bî-kes*, âşığın *yüzü kara*dır; âşığın yüzü yalnızca bu dünyada değil öbür dünyada da kara olacaktır/*sevâdü'l-vechi fi'd-dâreyn*, âşık rezildir/*rüsvâ*, âşık *hâr*dır, âşığın adı kötüye çıkmıştır/*bed-nâm*. Şair ayrıca *şöhre-i şehr* ve *efsâne bol-* tabirleri ile de âşığın tüm şehrin diline düştüğünü vurgular.

Cemiyetin âşığa bakışı da menfi yöndedir. Âşık ayıplanır/*'ayb kıl-*, âşığa hakaret edilier/*ta'n* ve halk nazarında âşık da *mecnûn* gibi her türlü tekliften *mu'âf*tır.

Cemiyetin, aykırı olarak algıladığı âşık tipine karşı bazı çareler araması da şiire mevzu olmaktadır. Cemiyet, âşığa *nasîhat* etmekte, *sabr*ı tavsiye etmekte bazen de iyileşmesi ve tekrar normalleşmesi için ona muska/*ta'vîz* yazdırmaktadır.

Âşığa ve aşka karşı çıkan yalnızca cemiyet değildir. *Zâhid, nâsih, vâ'iz, şeyh, ehl-i zemân, ehl-i zühd* de âşığa karşı çıkar, âşığı aşktan men eder.

Cemiyetin ve daha çok dindar tiplerin aşka ve âşığa neden karşı çıktıklarını anlamak için şairin aşk tarifine bakmak yeterlidir. Şaire göre aşk *belâ*dır; *töhmet*tir; âşığın belini büken bir *yük*tür; aşk *dimâğı germ* eder gönlü *bî-karâr* eder.

Şair, âşık tipini normalden çok aykırı/*marjinal* yahut *anormal* olarak tanımlamakta ve bazı aykırı fiillerini şiirine mevzu etmektedir: Âşık sürekli içer, kendi vücudunu yaralar/*dâğ koy-*, yakasını yırtar/*çâk it-*, kendi kendine konuşur…

Şair, aşkı *hakîkî* ve *mecâzi* olmak üzere ikiye ayırır. Tasavvufi bir bakış açısı ile de âşığın hakiki aşka mecazi aştan geçerek ulaşabileceğini söyler. Çünkü, mecazi aşkı tecrübe eden âşık, mecazı ortadan kaldırdığında/*nefy* geriye hakikat kalacaktır. Ayrıca şairin, *mecâz*ın *ayn-ı hakîkat* olduğunu idrak edemeyen bir zahide de kızdığı görülür.

Tüm bunlara rağmen kendini müzmin ve diğer âşıklara aşkın sırlarını şerh edebilecek kadar tecrübeli bir âşık olarak tanımlayan şair, tüm halkın ayıplamalarına rağmen *âşık* olduğunu vurgular. Çünkü halkın/*ulus* ayıp saydığı bir şeyi bir âşık olarak kendisi hüner saymaktadır. Şair, bu durumun zorluklarını da vurgulamak istercesine maalesef manasına gelen *vâh ki* tabirini kullanması ayrıca dikkat çekidir: *Ulus aybı vâh ki bana hünerdir*!

Şair, kendini âşık olmaktan kimsenin zorla alıkoyamayacağını söyler. Ne kadar aykırı olursa olsun aşkı ve âşıkları ayıplamaz, aşkı idrak edemeyen ve âşıkları aşktan men edenlere karşı da şiddetle karşı koyar.

Epitetler: ***(âşığın sıfatları)*** *zâr, zebûn, za'îf, bîmârlıg, rengi sarıg eşki arıg, sarıg ruhsâr, âşüfte, jülîde-mû, yaralıg cism-i üryân, miskîn, mecnûn, müflis, üftâde, rüsvâ, hâr, bî-kes, bî-bâk, belâ-keş, bî-vehm, melâmet, sevâdü'l-vech fi'd-dâreyn, yüzi kara, bed-nâm, mu'af* ***(âşık türleri)*** *âşık-ı zâr, pâk-rû âşık, kâmil âşık, âşık-ı ferzâne, nevmîd âşık, âşık-ı şeydâ, âşık-ı dîvâne, âşık-ı sâdık, pâk-bâz, râst âşık, âşık-ı âzâde, âşık-ı meyhâne, râst âşık, germ-rev âşık, âciz âşık, âşık-ı âgâh, âşık-ı nâ-tüvân* ***(âşığın fiilleri)*** *yıgla-, figân, feryâd, niyâz it-, zâr, köp eşk az uyku, âh, yaka çâk it-, dağ koy-* ***(bazı âşık tipler)*** *ser-geşte, âvâre, rind, harâbâtî, hammâr, garîb, haste, dîvâne* ***(âşığın karşılaşacağı bazı haller)*** *za'f, hastelig, gurbet, hecr, belâ, mecnûnlug, bî-dâd* ***(âşığa gösterilen bazı çareler)*** *nasihat, ta'vîz, sabr*

Âşık Türleri

Nâ-gehân mest çıkıp deyrdin ilgide kadeh

İçiben ‘âşık-ı zârıga içürse mey-i nâb (FK, 45/6)

Şair, ‘*âşık-ı zâr* izafeti ile aşkın verdiği acıdan dolayı ağlayan bir âşığı tanımlamaktadır. Aşkından inleyen ve ağlayan bir âşığı teskin edecek iki şey vardır: Sevgili ve mey. Şair, beyitte, her ikisine de kavuşmayı istemektedir.

Yâr atın cândın çıkarıp tilge mezkûr iylemek

‘Âşık-ı ferzâne allında kaçan mahsûb imiş (FK, 257/5)

Âşık-ı ferzâne izafeti akıllı âşık manasına gelmektedir. Şair, sevgilinin adını gönlünde tutmayı, dil ucuyla zikretmeye tercih eden bir aşığı *ferzâne* olarak tanımlamaktadır.

Bar ise nevmîd ‘âşıklar enîsim tang imes

Mâtem ehliga ‘aceb yok ehl-i mâtem birle üns (FK, 245/6)

Şair, *nevmîd âşıklar* tamlaması ile ümitsiz âşıkları bir grup şeklinde tanımlamaktadır. Bu gruba dâhil olanlar, *mâtem ehli* grubuna dâhil olan âşık şairin yakın arkadaşlarıdır.

Bir perî ‘ışkı mini bu nev‘ şeydâ kılmasa

Bolmas özni ‘âşık u dîvâne ‘amdâ iylemek (FK, 336/6)

Çılgın, çıldırmış manasına gelen *şeydâ* lafzı, âşığın başlıca hususiyetlerinden biridir.

Cânnı cânân istese birgil Nevâyî kim imes

‘Âşık-ı sâdık ni kim cânân tiler tapşurmagan (FK, 526/8)

Beyitte, *âşık-ı sâdık*, cananın her istediğini sorgusuz sualsiz yerine getiren bir âşık olarak tanımlanmaktadır.

Kem imes âşık sanga salsang mini közdin velî

‘Âşıkî kim sâdık olgay min kibi kem tapka sin (GS, 480/2)

Şaire göre sevgilinin âşıkları çoktur fakat bu âşıklar arasında sadık olanı azdır. Şair, bu *sâdık* âşıklardan biridir ve sevgiliden kendisini gözden çıkarmamasını istemektedir.

Meyga cânım rehn itey mahmûr iseng kim farz irür

Serv-i âzâdıga kulluk ‘âşık-ı âzâdedin (GS, 474/5)

Âşık şair, mahmur olan yani humar ağrısı çeken sevgilisine biraz şarap bulabilmek için canını rehin olarak vermek istemektedir. Çünkü âşık, hür/*âzâde* olsa da sevgilinin yanındaki konumu ona kulluk etmektir.

Min hod öldüm lîk her ‘âşık ki bar dur pâk-bâz

Nevha tartıp mâtemim tutmakda ma‘zûr olmasun (GS, 499/4)

Şair, *pâk-bâz âşık*ları bir zümre şeklinde kategorize eder. Öldüğünde, bu temiz âşıklar grubunun, kendisine ağıt yakıp matem tutmalarını istemektedir.

Çü sâkî itti kadeh közgüside cilve-i hüsn

Ni ‘ayb ‘âşık-ı mey-hâre köngli bolsa yebâb (GS, 48/7)

Şarap içen âşık manasına gelen *‘âşık-ı mey-hâre* izafeti ile şair, aşkından dolayı gönlü harap olmuş ve sükûnet bulmak için şarap içen bir âşık tanımlamaktadır.

Nevâyî şem‘ dik yığlap köyüp hâlimni şerh eyley

Ol ay bezmide bir tün rast ‘âşıklarga yâr olgaç (GS, 102/9)

Şair, *râst âşıklar* tamlaması ile hakiki ve gerçek âşıkları kastetmektedir.

Özin pâk iylemey ‘âşık ki yâr allında koygay baş

İrür ol nev‘ zâhid kim tahâretsiz namâz itkey (BV, 616/5)

Kendini temizlemeyen âşık/*özni pâk iylemey âşık* tamlaması nefsini/özlüğünü gidermeyen menfi bir âşığı tanımlamaktadır. Şair, böyle bir âşığın yârin huzuruna çıkmasını, bir zahidin taharetsiz namazına/secdesine benzeterek yermektedir.

Pâk ‘âşık örtenip pervâne dik dem urmagan

Bolganıdın yahşırak bülbül kibi bisyâr-gû (BV, 522/4)

Şair, âşıklık noktasında *pervâne* ve *bülbül*ü karşılaştırmaktadır. Bülbül çokça konuşurken *pervâne,* aşkı uğruna yanmaktadır. Bu bağlamda şair, pervâneyi *pâk âşık* lafzı ile anarken bülbülü de çokça konuşup iş yapmayan manasına gelen *bisyâr-gû* sıfatı ile tasvir etmektedir.

Beyitten anlaşıldığı üzere, *pâk âşık* lafzı, yalnızca lafta değil icraatta da âşık olan gerçek bir âşığı tanımlamaktadır.

Germ-rev ‘âşıkka merdûd olsa nâsıh kılma ‘ayb

Kim kiliptür ehl-i ‘ışk allında dâyim dûn hired (NŞ, 128/6)

Beyitte geçen *germ-rev* lafzı hızlı giden manasınadır. Şair, beyitte aklı başında hareket etmeyen yani fevri hareket eden bir âşığı tanımlamaktadır. Onun bu hareketinin mazur görülmesini ve ayıplanmamasını istemektedir.

Hîle ‘âcizlikdin eyler ‘âşık angla ey köngül

Kim zebûnrak ‘ışk ara Ferhâd‘dın Pervîz irür (NŞ, 193/8)

Şair, beyitte, hileye başvuran Pervîz'i, *âciz* bir âşık olarak tanımlamaktadır. Şaire göre âşığın hileye başvurması aşkının eksikliğinden değil acizliğinden kaynaklanır.

'Işk bağı haletin sor 'âşık-ı âgâhdın

Kim fezâsıda tefâvüt yok gedâ vü şâhdın (BV, 658/7, 8)

Şair, beyitte *âşık-ı âgâh* izafeti ile aşkın ne olduğunu çok iyi idrak etmiş bir âşık türü tanımlamaktadır.

Peygamber Aşkı

Sining 'ışkıng Nevâyîga iki 'âlem ara besdür

Habîbu'llâhga 'âşıklıg anga gerçi had irmes veh (BV, 524/9)

Şair, naat türündeki bir gazelden aldığımız beyitte, peygambere olan muhabbetini *'ışk* lafzı ile ifade etmektedir. Her ne kadar haddine olmasa da peygambere olan aşkının iki dünyada kendisine yeteceğini söylemektedir.

Aşkın Hiyerarşisi

Canda öz dağın körüp 'âşıklığımnı angladı

Ol kişi dik kim tanıgay öz kulın bilgü körüp (GS, 62/5)

Âşık, sevgili karşısında köle/*kul* konumundadır. Buradan hareketle âşık şair, gönlündeki yaraları kölelerin vücuduna/göğsüne konulan dövmelere benzetmektedir. (bknz. *kul*) (bknz. *bende*)

Şâh kim matlûbıga kulluk buyurgay ‘ayb imes

Kim ki ‘âşık dur anga zâr u zebûnluk dur güvâh (GS, 579/7)

Sevgili, şah konumunda, âşık ise kul konumundadır.

Mahabbet kûyide bu kim gedâ şehni kılur ‘âşık

Bi ‘aynih bar angın dik kim gedânı ‘âşık itkey şeh (GS, 576/6)

Şaire göre muhabbet mahallesinde hiyerarşi yoktur. Bu mahallede gedalar, şahları kendilerine âşık edebilirler.

‘Işk ara şâh u gedâ tingdür gedâ belkim füzûn

Ger gedâlıg eyler olsa ‘ışknıng yağmâsıdın (NŞ, 469/5)

Aşkta, geda ile şahın bir farkı kalmamaktadır. Hatta şaire göre aşk yüzünden geda olmuş birisi şahtan daha üstün bir konumdadır.

Âşığın Dış Görünüşü

Bâ'is irmiş yıglamaklarga bolup köngli za'îf

'Âşıkî kim fürkat içre çikse köp bîmârlıg (FK, 308/3)

Şair, beyitte, ayrılık/*fürkat* acısı çeken bir aşığın zayıf düşüp hastalandığını ve sürekli ağladığını tasvir etmektedir.

Min anga 'âşık u köz hem yüzige 'âşıkdur

'Işk ehlining irür rengi sarıg eşki arıg (FK, 309/3)

Şair, sevgiliye; gözleri ise sevgilinin yüzüne âşıktır. Şair, âşıkların yüzlerinin sarı, gözyaşlarının da duru olmasını bu şekilde açıklamaktadır.

Âşığın yüzü, bünyesinin zayıflığından ve kansızlığından dolayı sarı renktedir; çokça kanlı gözyaşı döktükten sonra daha fazla kaybedecek kanı kalmadığından gözyaşları da renksiz/*arıg* akmaktadır.

Bağ ara dimeng hazân kim 'âşık olmış min kibi

Bilgürür savug nefes birle sarıg ruhsârıdın (GS, 464/3)

Soğuk nefes ve sarı yüz âşık tipinin alâmet-i farikasıdır. Şair, sonbaharın/*hazân*, soğuk olması ve sarı renginden dolayı kendisi gibi âşık olarak görülmesine karşı çıkmaktadır.

Yüzünge âşüfte kaşlar bolmasa ‘âşık nagu

Boldılar her kaysı bir dîvâne-i jülîde-mû (BV, 511/1)

Şair, sevgilinin kaşlarını, onun yüzüne âşık olmuş ve aşkı yüzünden divane olmuş iki âşığa benzetir. Çünkü sevgilinin dağınık kaşları, dış görünüşleri itibari ile saçı başı karışmış/*jülîde-mû* birer *dîvâne* gibi görünmektedir.

Rahm körgüzgey ‘azâb eyler melek ger ‘âşıkıng

Kirse dûzâhka yaralıg cism-i ‘uryânı bile (NŞ, 564/4)

Şair, beyitte, âşığın dış görünüşünü tasvir etmektedir. Âşığın çıplak bedeni yaralar içindedir. Şaire göre, âşık eğer bu haliyle cehenneme gitse melekler ona merhamet edip azap etmeyeceklerdir.

Âşığın Bazı Sıfatları: *Miskîn, âşüfte, mecnûn, müflis, üftâde;* Âşıkta olmayan bazı sıfatlar: *Fâriğlıg, âzâdelig, zühd, nâmûs*

Bir perî-veş ‘ışkıdın miskîn Nevâyîdür biling

Deşt ara âşüfte vü mecnûn sıfatlık körsengiz (FK, 224/7)

Beyitte şair, âşık tipinin ayırıcı sıfatlarını saymaktadır: *Miskîn*, *âşüfte* ve *mecnûn*.

Yâr mihmânım bolur min ‘âşık u müflis n’itey

Ger hayâtım nakdidür kılmak kirek nâ-çâr harc (FK, 99/3)

Âşığın maddi olarak hiçbir şeyi kalmamıştır bu yüzden *müflis* sıfatı ile anılır. Şair, bu durumu, yârin kendine misafir olarak geldiğinde canından başka verecek bir şeyi olmadığını söyleyerek vurgulamaktadır.

Niçe bolgay iy köngül ‘âşıklık u üftâdelik

Niçe kün hem hoş turur fâriglıg u âzâdelik (FK, 813/1)

Şair âşığı, bir şeye bağlı ve tutkun olan kimse manasına gelen *üftâde* lafzı ile anar. Özgür ve serbestlik manasına gelen *fâriğ* ve *âzâdelik* lafızları ise bunun zıddınadır.

Kitür mey kim çu boldum ‘âşık u mest

Hem ol dem def‘ boldı zühd ü nâmûs (FK, 252/6)

Şair, *mest* olmayı âşık olmakla birlikte anar. Mest olan âşık, *zühd*ü ve *nâmûs*u da bertaraf etmiş demektir.

Nûh devrinde meger kim ‘âşık irdi rüzgâr

Yoksa eşki seylidin ni irdi tûfân iylemek (FK, 339/6)

Şair, beyitte, âşığın çokça ağlamasını mübalağalı bir teşbih ile tasvir etmektedir.

Bazı Âşık Tipler: *Ser-geşte, âvâre, rind, harâbâtî, hammâr, garîb, haste, dîvâne*

Her koyun gûyâ ki bir ser-geşte ‘âşık gerdidür

Bes ki tofrag oldı ‘ışkıng deştide âvâreler (BV, 744/3)

Şaire göre, her hortum bir *ser-geşte* âşığın tozudur. Çünkü *âvâre*ler aşk çölünde ölüp toz toprak olurlar ve onların vücutlarından birer hortum/*koyun* meydana gelir.

Yana bolmışam ‘âşık u zâr hem

Harâbâtî vü rind ü hammâr hem (GS, 682/V/1)

Beyitte *âşık* tipi; *rind, harâbâtî* ve *hammâr* tipleri ile birlikte anılmaktadır. Yani şaire göre âşık birden fazla role sahiptir.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

İlâcımdın bolup ‘âciz didiler ehl-i hikmet kim

Garîb ü haste yok kim ‘âşık u dîvâne hemdür bu (BV, 513/5)

Şairi gören ehl-i hikmet ona *garîb, haste, âşık* ve *dîvâne* teşhisi koyarlar ve herhangi bir ilacın ona iyi gelmeyeceğine kanaat getirirler.

Âşk Bir Sırdır, Gizli Tutulmalıdır

İlge ‘âşıklıgım izhâr ite alman veh kim

Koydı ‘âlemde mini ‘ışk zebân-bend kılıp (FK, 59/5)

Şair, âşıktır ve aşkını halka/*il* açıklayamaz. Çünkü aşk, onun dilini mühürlemiştir.

Nevâyî ‘ışkdın ni kilse dem urma ki ‘âşıkka

Kirektür ‘ışk pinhânî vü dâg-ı ‘ışk-ı pinhânî (FK, 662/9)

Şaire göre aşk da aşkın yaraları da gizli kalmalıdır.

Kıldım ol ay allıda ‘âşıklığım izhârını

Min anga sırrım didim bilmen anıng esrârını (GS, 623/1)

Şair, ay kadar güzel sevgili karşısında aşkını ilan etmiştir. Fakat onun kendisine âşık olup olmadığı ise hala bir sırdır yani âşık, sevgilinin kendini sevip sevmediğini hala bilmemektedir.

Âşık Olmak Suçtur

Eger ‘âşıklıgım cürm irdi öltür salma hicrânga

Köp olsa cürm hod irmes revâ cürmâne andın köp (FK, 71/6)

Sevgili, âşığı ayrılıkla/*hicrân* cezalandırdığına göre âşık olmak suçtur/*cürm*. Fakat âşık şaire göre cezanın/*cürmâne* kabahatten büyük olması reva değildir.

Dip imiş-sin öltürey kim dise ‘âşık-min sanga

Tîğ sürgil kim min öz cürmümga boldum mu‘terîf (NŞ, 307/3)

Aşk suç/*cürm*, âşık da suçlu olarak görülmektedir. Sevgili, ben âşığım diyeni öldüreceğim demiştir. Âşık şair ise suçunu itiraf ettiğini ve sevgilinin kendini hemen öldürmesini ister.

Âşığın Karşılaştığı Haller: *Za‘f, hastelig, gurbet, hecr, belâ, mecnûnlug, bî-dâd*

Gurbet ü hecr ü belâ-yı ‘ışk u za‘f ü hastelig

Yitmes irdi kim mini mecnûn hem itting ‘âkıbet (FK, 76/4)

Şair, beyitte âşığın karşılaşacağı halleri sıralamaktadır: *Gurbet,* ayrılık/*hecr*, *belâ-yı aşk, za‘f, hastalıg* ve bunlar yetmiyormuş gibi bir de *mecnûn*luk.

‘Âşık oldung iy köngül kılma figân bî-dâdıdın

‘Işk ara yüz munça bar irkenni bilmes mü iding (FK, 368/6)

Âşık olan kimse çeşitli zorluklarla karşılaşır. Bu zorluklarla karşılaşacağını bilse bile onlarla yüzleştiğinde yine de feryat eder.

Âşık Olmak Belâdır

Çu könglüm bile ‘âşık oldum ger ölsem

Kaçan sûd kılgay bu sâ‘at nedâmet (FK, 81/5)

Şair, zorla değil kendi isteği ile âşık olmuştur. Ölse de bu işten dönüş yoktur ve pişman olmak faydasızdır.

Dise mingdin birin veh ni belâ-süst olgay ol ‘âşık

Başıga ‘ışk ara her lahza ger yüz ming belâ yitkey (FK, 643/3)

Şair, beyitte iki farklı âşığı karşılaştırmaktadır. Bunlardan birisi, aşkta başına gelenlerin binde birini dese, yine aşk yüzünden her an başına yüz bin bela gelen diğer âşık hiç bela çekmemiş gibi kalacaktır.

Belâ-süst lafzı fazla eziyet çekmemiş anlamındadır.

Âşık ve Akıl

Bolmışam ‘âşık yana iy ‘akl-ı nâ-fercâm kit

Tün kün iş bolmış manga çikmek leb-â-leb câm kit (FK, 82/1)

İş aşka gelince akıl, yararsız/*nâ-fercâm* kalmaktadır. Zaten *rind* olan şair, üstüne bir de *âşık* olunca gece gündüz içki içerek kendine bir faydası olmayan aklından kurtulmak istemektedir.

Boldı ‘âşık ‘akl ile hezl eyleben vâlih köngül

Otka tüşti oynay oynay kül bile dîvânemiz (GS, 220/4)

Âşık, akıl ile dalga geçen bir kimsedir. Fakat bu hareketi, onun aşktan yanmasına neden olur.

Şair, aşk ateşine düşen gönlünün halini temsili olarak külhanda vakit geçiren bir divanenin yanmasına benzetmektedir. (bknz. *külhanî*)

Tang yok oldum ise ‘ışk içre cihân rüsvâsı

Kim durur ‘âşık olıp ‘âkîl-i devrân bolgan (NŞ, 489/7)

Âşık olanın *âkil* olması beklenmez. Âşık olan, tüm dünyada *rüsvâ* olur.

Âşık ve Mâşuk

'Âşık öltürgüm diseng yüz katla bu da'vî manga

'Işknıng dâru'l-kazâsı içre bulmıştur sübût (FK, 90/3)

Sevgilinin/*mâşuk* âşığı öldürme hakkı vardır. Bunun kararı da aşkın mahkemesinde verilmektedir.

Min er zulmungdın öldüm lutf iterge 'âşıkıng köptür

Alar birle özümni şâd tut hâlimga kaygurma (BV, 565/5)

Âşık şair, sevgilinin zulmünden ölmüştür. Fakat sevgilinin kaygılanmasını da istemez. Sevgilinin diğer âşıkları ile mutlu olmasını ister.

Bir katla bolsa irdi ol gül-'izâr 'âşık

Bolgay mu irdi munça allında hâr 'âşık (FK, 328/1)

Âşık şaire göre, kendine âşık olan bu kadar insanı rezil bir duruma sokan sevgili, bir kez bile âşık olmamıştır.

'Âşık olsa şâh u ma'şûkı gedâ lâzım durur

Ol niyâz itmek 'ıyân bu nâz bilgil iy köngül (FK, 385/5)

Âşık ve *mâşuk*un rolleri ile ilgili olarak şair, beyitte, âşık *niyâz* eder, maşuk ise *nâz* eder demektedir. Âşık olan *şâh,* mâşuk olan *gedâ* bile olsa bu roller değişmez.

Tolgadı sabrım kolın zâhir kılıp dil-dâr küç

Gerçi nâzükdür velîkin bar anga bisyâr küç

‘Işk öylerni yıkar ‘âşıkka kin kılmak nidür

Mûr haylığa kaçan pîl iylemiş izhâr küç (BV, 98/1, 2)

Şair, sevgilinin nazik/*nâzük* yaradılışlı olsa da aslında âşıklar üzerinde son derece tesirli bir güce sahip olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca sevgili âşığa kin besler, güç kullanarak sabrını zorlar, aşkının evini yıkar.

Şair, âşıkları karıncaya/*mûr* ve sevgiliyi de file/*pîl* benzeterek âşık ve maşukun güçlerini müşahhaslaştırmaktadır.

Âşığa Gösterilen Çareler: *Nasîhat, ta‘vîz, sabr*

Eger min ‘âşık u dîvâne irsem

Manga nâsıh dagı irmes hıred-mend (FK, 127/4)

Âşık tipi aklını kaybetmiş kimse manasına gelen *dîvâne* lafzı ile birlikte geçmektedir. Âşık, kendini, aklını yitirmiş bir kimse olarak tanımlarken bir *nâsıh*in kendine nasihat etmesini ise hiç de akıllıca bulmaz.

Manga ta‘vîz ol ay kıssası bes

İrür ‘âşıkka ol efsâne ta‘vîz (FK, 134/5)

Şair, bir güzelin kıssasının yazılı olduğu kâğıtlardan başka bir muska yazdırmak istememektedir.

Beyitte geçen *ta‘vîz* lafzı muska manasına gelmektedir ve aşkın, cemiyet tarafından, devası olmayan tabiatüstü bir hastalık olarak görüldüğünü ve âşığı iyileştirmek için bazı sıra dışı çarelere başvurulduğunu göstermektedir.

‘Işk ‘aceb derd imiş derdkadur çâre sabr

Veh ki Nevâyî besî ‘âşık u bî-çâredür (FK, 152/7)

Bu beyitte ise şair aşkı tuhaf acayip bir hastalık/*aceb derd* olarak tanımlar. Çünkü bu hastalığın çaresi yoktur. Âşık ise bu tuhaf derdin çaresi olmadığı için *bî-çâre*dir.

Âşık Olma Şekilleri

Tâ boldı sining hüsnünge ‘âşık üze ‘âşık

İş boldı mining könglüme müşkil üze müşkil (FK, 392/3)

Beyitte şair, bir güzele tekrar tekrar âşık olmayı tasvir etmektedir.

Şair, sevgilinin güzelliğine üst üste âşık olmaktadır. Bu da işini daha da müşkül bir hale sokmaktadır.

Kıl uçı körmey ağzıngdın nişâne

Anga ‘âşık bolup min gâyibâne (GS, 553/1)

Şair, hiç görmediği halde sevgilinin ağzına âşık olmuştur. Yani şair, gıyabî bir âşık olma şeklini tarif etmektedir.

Aşağıdaki beyitte de benzer bir durum vardır.

‘Âşık u ma‘şûk bolmak bir birin tanışmayın

Biz ikevdin başka gûyâ ehl-i devrân tanımas (FK, 239/2)

Şair, beyitte, görmeden tanışmadan âşık olmaktan bahsetmektedir.

Şair, sevgilisiyle çok az görüştüğünü vurgularken daha önce hiç kimsenin böyle bir aşka tanık olmadığını da ekler.

Âşığın Hususiyetleri: ***Bî-kes, bî-mâr, belâ-keş, bî-bâk, bî-vehm, müflis, har***

Sormasdın anga katl tiler yok ise könglüm

‘Âşık mu imes bî-kes ü bimâr mu irmes (BV, 229/2)

Âşığın maşuktan beklediği kendine zulm etmesidir. Bu aslında bir nevi iltifat göstergesidir. Şair, kendini öldürmeye kalkışmayan sevgiliye *âşık, bî-kes* ve *bîmâr* olduğunu hatırlatmaktadır.

Eger zehr içsem ilgingdin ta'accüb itme ay sâkî

Ki bolmış mest ü 'âşık şîvesi bî-vehm ü bâk olmak (GS, 330/4)

Âşık şair, zehir içmek istemesine şaşıran sakiye hitaben âşık ve mest olan korkusuz bî-bâk ve düşüncesiz/*bî-vehm* olur demektedir.

Işk ara kaçma köngül hâr ü zebûnlugdın kim

'Âşık olganga zebûnlug bolur u hârlıg iş (GS, 271/3)

Şair, aşağılanmaktan/*hâr* ve bağlanmaktan/*zebûn* kaçan gönlünü, âşığın işi budur diyerek ikaz etmektedir.

Lâzım-ı 'ışk oldı hicrân bolma 'âşık kimsege

İmdi kim boldung tahammül eyleben küngrenmegil (NŞ, 372/3)

Şaire göre *hicrân*, âşık olmanın bir lazımesidir. Âşık olanın ayrılık karşısında tahammül etmesi ve söylenmemesi gerekir.

Ey Nevâyî ‘ışk ara kaçma belâdın zînhâr

Çünki ‘âşıkka belâ-keşlik kiliptür lâzima (NŞ, 545/7)

Yine şairin aşk ve âşık anlayışına göre aşkta beladan kaçmak olmaz çünkü âşıklığın olmazsa olmaz şartlarından birisi de *belâ-keş*liktir.

Bazı Aykırı Aşklar

Mecazî mahbûb ‘ışkı terkide kim hûblugı mûcib-i *yığlamakdur u sakal çıkarmagı mûcib-i külmek:*

Çü hüsni vaktide ol ayga zâr ‘âşık idim

Körüp cihân ili yığlarlar irdi hâlimga

Sakal çıkarganıda terk kılmasam ‘ışkın

Ulus küler hem anıng hem mining sakalımga (NŞ, 664)

Şair, kıtada, küçük yaştaki bir *mahbûb*a olan aşkından bahsetmektedir.

Kıtada ve açıklama ibaresinde dikkat çeken hususlar ise şunlardır: Şair, bu mahbuba olan aşkını mecâzî olarak tanımlamaktadır; bu mahbuba olan aşkından dolayı çektiği acılara ağlayan halk, *mahbûb*un yaşı büyüyüp de sakalları çıktığında ise şaire gülmektedir.

Deyr pîrining mürîdi-min sining hem ‘âşıkıng

Yoksa dîn ehliga deyr içre ni bar ey muğ-beçe (NŞ, 555/3)

Rind şair, Müslüman olduğu halde deyrde bulunmaktadır. Şair, meyhaneye gidişinin sebebini ise deyr pirine mürit ve muğ-beçeye âşık olmak olarak verir. (bknz. *muğ-beçe*)

Yigitler ‘ışkını ger ihtiyâr itmey disem koymas

Yigitlik birle ‘âşık şîvelıg öz ihtiyârımga (FK, 570/5)

Yaşlı/*karı* bir kimsenin genç/yiğit bir kimseye âşık olması da münasip görülmeyen aşk nev’indendir.

Tevbe vü takvî karıgan ilge boldı lâzime

İy yigit bilgil ganîmet ‘ışk u mecnûnluk çagın (FK, 522/7)

Şair, yiğitliği âşık olma ve delilik çağı olarak görürken yaşlılara/karı uygun olan davranışı ise *tövbe* ve *takvâ* olarak ifade eder. Yaşlıların âşık olması yaşları itibariyle uygun bir davranış olarak görülmemektedir. (bknz. *karı*)

‘Işk eger kâmil durur ‘âşık kılur ma‘şûknı

Yoksa nivçün eyledi Mahmûd’ka kulluk Ayaz (GS, 222/6)

Bugün, aykırı olarak tanımlanabilecek bir aşk olarak Muhmûd ve Ayâz'ın aşkı, şair tarafından kâmil bir aşk olarak görülmektedir.

Ta'n kılmang kim Nevâyî bî-kes ü bî-yâr imiş

Kim anga 'âlemde 'âşıklık iş olmış 'ışk iş (GS, 259/7)

Âşık olan kimsesiz/*bî-kes* ve dostsuzdur/*bî-yâr*. Âşık olan kimsenin dostsuz ve kimsesiz olması onun cemiyet tarafından aykırı görüldüğünü göstermektedir. Cemiyet mutlak âşığı aykırı olarak görmekte, onu yalnız bırakmakta ve onu ayıplamaktadır/*ta'n*.

'Âşık işi çün sevâdü'l-vechi fi'd-dâreyn irür

Bu melâmet kûyide yüz karalıg könglüm tiler (GS, 182/4)

Şair, bizzat, âşığı aykırı bir tip olarak tanımlamaktadır. Âşığın yeri melâmet mahallesidir ve âşığın yüzü iki dünyada da karadır.

Âşıktan Beklenen Davranışlar

Köngül ü köz kanıdın arıg bolur irmiş yüzi

'Âşıkî kim her garazdın köz ü köngli pâk imiş (FK, 256/5)

Şaire göre bir âşık, gözünü ve gönlünü her türlü garazdan temizlemelidir. Sürekli kanlı gözyaşı döken âşığın zaten yüzü bembeyazdır yani temizdir.

Ger ‘âşık iseng zîb ü tekellüfni unut

Yahşi vü yaman işte tahallüfni unut

Ötken ger irür yaman te’essüfni unut

Kilgen ger irür yahşi tasarrufnı unut (GS, 752)

Şaire göre bir âşık, başına ne gelirse gelsin gösterişi/*tekellüf*, ihtilafı/*tehallüf*, üzülmeyi/*te'essüf* ve keyfi hareket etmeyi/*tasarrufu* unutmalıdır.

Ger ‘âşık iseng mihr ü vefâ kılma heves

Derd iste vü def‘iga devâ kılma heves

Hicrân u visâl mutlakâ kılma heves

Dil-dârıngdın gayri rızâ kılma heves (GS, 784)

Şair, kıtada, bir âşığın neleri istememesi/yapmaması gerektiğini sıralamaktadır: Âşık, *mihr* ve *vefâ* beklememeli, derd istemeli ve olan dertlerini de def etmeye çalışmamalı, mutlaka *hicrân* yahut *visâl*den birini istememeli, sevgilinin rızasından başka bir şeyi asla arzu etmemelidir.

Ey Nevâyî sin kibi ‘âşık meğer lâyık ikin

Her kişi kim dil-bering dik bolsa anıng dil-beri (BV, 649/7)

Şaire göre aşta liyakat vardır yani âşığın sevgiliye lâyık olması beklenmektedir. Buna, kendinden başkasının layık olup olmadığı mevzusunda da emin değildir.

Kim ki ‘âşık bolsa zâr u haste-hâl olmak kirek

Reşkdin ‘âlem ilige bed-hayâl olmak kirek (GS, 344/1)

Âşık olanın ağlaması ve hasta olması gerekir. Şair, bu haldeki bir âşığın aşkının halk tarafından kıskanılacağını düşünmektedir.

Ey ki ‘âşık-sin birevge kilse her dem yüz belâ

Şükrdin özge ni söz kim aytsang bardur güzâf (NŞ, 303/6)

Âşığın, aşk yüzünden başına gelen belalara şükretmesi beklenir. Bunun dışında sarf edeceği diğer tüm sözler boş lakırdıdır.

Ey Nevâyî birmeyin cân ‘ışkdın dem urma kim

Her ni kim dir olmayın ‘âşık irür ol barca lâf (NŞ, 303/7)

Âşık olanın canından bile geçmesi beklenmektedir. Şaire göre canından geçmediği halde aşktan bahsedenlerin sözleri yalnızca laftır.

Âşık Olmak

'Âşık olmang dir-min iy ahbâb pend iyleng kabûl

Min niler kördüm çu il pendin közümge ılmadım (FK, 433/4)

Halkın öğüdünün de bu yönde olduğunu söyleyen şair, ahbabına âşık olmamayı tembihlemektedir. Kendisi nasihat dinlememiştir ve başına çok işler açılmıştır.

'Işk ile taptım 'adem sahrâsıdın mülk-i vücûd

'Âşık oldum derd kılgunça vücûdumnı 'adem (FK, 415/7)

Âşık olmak, yokluk sahrasında var olmak demektir.

Bolmasam 'âşık figânım zâr bolgay mu idi

Köymesem pinhân içim efgâr bolgay mu idi (FK, 651/1)

Âşık olmak ağlamaktır ve içten içe yanmaktır. Şair, eğer âşık olmasaydım bunlar başıma gelir miydi diye sormaktadır.

'Âşık oldum yârdın tapkay diben könglüm visâl

Hecr bu yanglıg bolurnı kîne-hâhım bilmedim (FK, 458/2)

Şair, vuslat için âşık olmuştur, fakat kendine kin besleyen ayrılıktan/*hecr* haberi yoktur. Yani şaire göre âşık olmak, vuslattan çok hecr ile yüzleşmektir.

'Âşık oldum cânım âsânlıg bile al iy ecel

'Işk derdi cânga işni müşkil itmestin burun (FK, 504/3)

Âşık olan şair, ecelden yardım istemektedir. Ecel, canı hemen alırken, aşk zorluk çıkarmaktadır. Yani şaire göre âşık olmak yavaş yavaş ölmek demektir.

Mihr anglap 'âşık oldum songra yitse kûh-ı gam

Ni 'aceb 'ışk ibtidâsı 'ayn irür pâyâm kâf (GS, 316/3)

Şair, aşkı yalnızca sevgi/*mihr* zannederek âşık olmuştur fakat *kaf* ile biten aşk lafzı, aslında aşkın dağ gibi gam ile bittiğini temsil etmektedir.

Âşık ve Gece

'Işkdın ahvâlim andak sa'bdur kim tün ü kün

İylerem Mecnûn bile Ferhâd hâlin ârzû (FK, 541/5)

Aslında âşığın hali gece de gündüz de zordur. Şair, aşk yüzünden içinde bulunduğu bu durumun vahametini vurgulamak için *Ferhâd* ve *Mecnûn*un hallerine imrendiğini söylemektedir.

Hecride ‘âşıknıng efgândın karârı bar mu

Kiçe it feryâd iterde ihtiyârı bar mu (FK, 539/1)

Şair, beyitte, köpeklerin ulumalarına âşıkların figanlarının karıştığı bir gece tasviri yapmaktadır. Sevgiliden ayrı olan âşık şair, geceleri tıpkı itler gibi gayri ihtiyari feryat etmektedir.

Bolmagay irdi felekning kînesi devrânıda

Bolmasa yeldâ tüni ‘âşıklıgım tuğyânıda

Tün belâsıdın katıkrak yok turur ‘âşıkka hâl

Hâssa kim bîmâr hem bolgay mahabbet anıda

Tîre şâm-ı hecr yok kim dûzah otı dûdı dur

Ni kıyâmet zâr min ol hûr-veş hicrânıda (GS, 584/1-3)

Şair, beyitlerde mealen şunları söylemektedir: Âşık için gece bir beladır/*tün* belâsı. Gece, feleğinin kininin arttığı, aşkın *tuğyân* ettiği, âşığın ağladığı ve oldukça uzun/*yeldâ* bir zamandır. Bilhassa *hicrân* geceleri karanlıktır/*tîre* ve cehennem ateşinin dumanı gibi simsiyahtır.

Dimengiz ‘âşık közige ni yarugluk dur müfîd

Gam küni dil-ber yüzi hicrân tüni tang yağdusı (GS, 599/6)

Şair, âşığın çokça ağlamaktan kızarmış gözlerine ne iyi gelebilir ki diyenlere, gam gecesi dilber yüzü, hicran gecesi de tan vaktin gelmesi diyerek cevap verir. Yani ayrılık gecesinin sabaha kavuşması ve ayrılık günlerinde sevgiliyi görebilmek onu rahatlatan iki unsurdur.

Çarh-ı sâyir gûyiyâ ‘âşık durur kim kiçeler

Bar anıng hem min kibi köp eşki vü az uykusı (GS, 617/3)

Gece de dönmeye devam eden feleği, kendine; yıldızları da gözyaşlarına benzeten şair, feleğin de kendisi gibi geceleri uyumadığını, etrafta gezdiğini ve gözyaşı döktüğünü düşünmektedir.

Yani âşık, geceleri az uyur, etrafta dolanır ve gözyaşı döker.

Gam tüni bildim bolur ‘aşıkınıng âh u eşki lîk

Ol biri sarsar bu bir tûfân ikenni bilmedim (BV, 439/6)

Gece/*tün*, âşığın en zor geçirdiği zamandır. Yalnızlığı daha da artar ve geceler onun için daha da karanlık geçer. Şair, beyitte, bunu, gam gecesi ah edip gözyaşı dökeceğini tahmin ettiğini fakat bunun deprem ve tufan kadar şiddetli olacağını düşünemediğini söyleyerek vurgulamaktadır.

Âşığın Kötü Şöhreti ve Cemiyet

Andın biri boldum bu kühen deyrde bed-nâm

‘Işk içre fesâne

‘Âşık diseler ün bir ü mey tutsalar al kâm

Köp kılma bahâne (FK, 682/12, 14)

Âşık olan kimse, kötü şöhrete/*bed-nâm* sahiptir. Âşığın bu kötü şöhretine meyhaneye gitmesi ve içki içmesinin de etkisi vardır. Şair, bu kötü şöhretin sınırlarını efsâne ol-/*fesâne bol*- şeklinde çizmektedir.

Kılur ‘ayb ‘âşıklıgım barca halk

Ulus ‘aybı veh kim hünerdür manga (BV, 14/4)

Tüm halk, âşığı ayıplamaktadır. Âşık şair ise halkın ayıp saydığı şeyi hüner addeder. Yani bu noktadan bakıldığında âşık, içinde bulunduğu cemiyetin tam zıddı değer yargılarına sahip bir kimsedir.

‘Âşık itkeç şöhre-i şehr itti ol kâfir mini

Şehr kizdürgen kibi kâfir müselmân eylegeç (NŞ, 97/5)

Âşık olarak zaten kötü bir şöhrete sahipken, şair, üstelik bir kâfire âşık olmuştur. Bu da tüm şehirde duyulmuştur. (bknz. *kâfir*)

‘Âlem ehli ‘ışk ara rüsvâlıgım ta‘n itmengiz

Kim durur ‘âşık bolup rüsvâ-yı ‘âlem bolmagan (GS, 462/4)

Âşık rüsvadır ve halk/*âlem* ehli onu bu durumundan dolayı ayıplamaktadır.

Bağladı könglüm manga ‘âşıklıgımnıng töhmetin

Şart kıldım körgeç ok rüsvâ kılay fi’l-hâl anı (GS, 630/2)

Âşıklık bir ayıp/*töhmet* olarak görülmektedir. Âşık şair, bu ayıbı kendine yükleyen gönlüne sitem etmekte, onu gördüğünde rezil edeceğine dair yemin etmektedir.

Yâr ma‘lûm eylemiş ‘âşıklıg u şeydâlıgım

Veh ki zâhir boldı rüsvâlıg üze rüsvâlıgım (NŞ, 433/1)

Yârin, âşığın âşık olduğunu anlaması iyi bir durum değildir.

Şairin rüsvalıkları bir biri üstüne ortaya çıkmaya başlayınca sevgili, şairin hem âşık hem de çılgın/*şeydâ* olduğunu anlamıştır.

‘Âşık u mecnûnlugum cürmiga öltürdüng mini

Gerçi bar il allıda Mecnûn bile ‘âşık mu‘af (NŞ, 304/4)

Şair, beyitte, cemiyetin/*il* âşığa bakışını vermektedir. Halk, âşığı da mecnunlar zümresine dâhil etmekte, her türlü teklif ve cezadan da muaf tutmaktadır.

'Âşık atıga kirip-tur könglüm ü tapmas visâl

Fâsık-ı mahrûm dik bolmış bu bed-nâmım mining (GS, 366/5)

Şair, hem âşık olarak kötü tanınmakta hem de sevgiliye kavuşamamaktadır. Bu haliyle kendini bir *fâsık-ı mahrûm*a benzetir. (bknz. *fâsık*)

Şair ve Aşk; Şairin Aşka Bakışı

Yâ kâşif-i esrar-ı nihân bolsa kişi

Hallâl-i rumûz-ı âsmân bolsa kişi

Yâ 'âşık-ı zâr-ı nâ-tuvân bolsa kişi

Dîvâne vü rüsvâ-yı cihân bolsa kişi (GS, 848)

Şair, âşık ve hakîmi iki uç nokta olarak alır. İnsanın birisi olmadıysa diğeri olması gerektiğini düşünür.

Yani şaire göre kişi ya gizli sırları keşfeden, gökyüzünün esrarını çözen biri olmalı yahut da ağlayan, güçsüz, divane ve rüsva bir âşık olmalıdır. Daha geniş bir bakış açısı ile şair, âşık ve hakîmi eşit olarak görür. Hâkim gördüğü güzellikleri ve hikmetleri çözmeye çalışırken, âşık bu güzelliklere âşık olan kişidir.

Nevâyîdin kişi ‘âşıklık atın mahv ite-almas

Kaçan kitkey kişi selb iylemek birle ta‘ab hergiz (BV, 213/9)

Âşık şair, hiç bir kimsenin âşıklığı kendisinden gideremeyeceğini söylemektedir. Bunu da bir kimseden yorgunluğunun öylece alınamayacağına benzetir.

Aşk-ı Mecâzi ve Aşk-ı Hakikî

Mecâzdın manga maksûd irür hakîkî ‘ışk

Nidin ki ehl-i hakîkatka bu tarîkat irür

Mecâzdın çu hakîkatka yol tapar ‘âşık

Kılur mecâznı nefy ol ki bî-hakîkat irür (FK, 694/1, 2)

Şair, tasavvufun, hakiki aşkı anlamak için önce mecazi aşkı anlamak gerektiği fikrine hatırlatmakta fakat daha sonra bu geçici aşkın ortadan kaldırılıp gerçek aşka ulaşılacağını söylemektedir.

Körmese hüsn-i mecâzî içre cüz Hak sun‘ını

‘Âşıkî kim bolsa ‘ışk etvârı içre pâk-bâz

Zâhidâ bu ‘ışkdın men‘ iyleme ‘âşıknı kim

Ger sin idrâk iyleseng ‘ayn-ı hakîkattür mecâz (FK, 695/1, 2)

Şair, beyitlerde, mecazi bir güzelde Hakk’ın sanatından başkasını göremeyen temiz bir âşıktan ve bu âşığı aşktan men eden bir *zâhid*ten bahsetmektedir.

Pâk-bâz lafzı ile âşığın temiz niyetli olduğunu ifade eden şair, zahidin, mecazın da hakikat olduğunu anlamamasını tenkit eder.

Âşık, Firâk ve Visâl

Zehr-i firâkıngdın kayu ‘âşık ki boldı telh-kâm

Nûş-ı visâling yitmese Îsî anga tapmas devâ (BV, 1/3)

Firâk zehirdir ve âşığı öldürür. *Vuslat* ise aşığa yeniden hayat verecek olan panzehirdir.

İy Nevâyî vaslıga sindin kiyinrek yok kişi

Kimse gerçi ‘âşıkı sindin burunrag olmamış (FK, 276/7)

En önce âşık olan, vuslata en uzak olandır.

Nevâyiyâ sanga besdür hayâl ‘âşık iseng

Kişi visâl tama‘ kılmas âb-ı hayvândın (NŞ, 496/7)

Âşık şair, tecrit yolu ile kendine, vuslatın hayalinin kendine yeteceğini söylemektedir. Şairin, aşkta vuslat istemeyi açgözlülük demek olan *tama‘* kelimesi ile ifade etmesi ayrıca dikkat çekicidir.

Eger ‘âşık itse visâl ârzû

‘Ayân itmiş olgay muhâl ârzû (NŞ, 517/1)

Şaire göre vuslatı arzulamak, olmayacak bir şeyi istemektir.

Aşka Karşı Çıkan Bazı Tipler: *Nâsih, ehl-i zemân, ehl-i zühd*

Ol perî-veş ‘ışkıdın nâsih mini men‘ itme kim

Tilbelik vakti vü ‘âşıklıg zamânıdur manga (BV, 15/2)

Nâsih, şairi aşktan men etmektedir. (bknz. *nâsih*)

‘Âşık oldum niçe cevr ehl-i zemândın tartayın

Ol ki âşûb-ı zamândur bârî andın tartayın (NŞ, 481/1)

Şair, zamane insanlarından değil de âşık olup zamanın en büyük afeti olan sevgiliden cevr çekmek istemektedir.

Kaysı ‘âşık kim Nevâyî dik turur ey ehl-i zühd

Işk men‘in eyleben könglige âzâr eylemeng (NŞ, 353/7)

Beyitte, kendini iyi bir âşık olarak gören şair, aşkı kendine men eden ve gönlünü kıran zühd ehline sitem etmektedir.

Aşkın ve Aşığın Tarifi

‘Işk sırın şerh kılmakdın çu kâsırdur beyân

Pes kirek ‘âşık dimekni kılmasa âyîn hadîs

Ders-i ‘ışkıngnı Nevâyî eyle dir ‘uşşâk ara

Kim digey ‘ilm ehliga Seyyid Cemâlü’d-dîn hadîs (BV, 91/6-7)

Şair, ilk beyitte, aşkın sırrını açıklayamayan bir kimseyi âşık olarak adlandırmak istemez. İkinci beyitte ise kendini, aşk mevzusunda âşıklara ders verecek kadar ehliyetli görür.

Belâ içre dilîr urma kadem tâ ‘âşık olmay sin

Semender bolmagunça kirse bolmas ot ara güstâh (GS, 111/4)

Şaire göre aşk bir beladır. Gerçek bir âşık olmadan aşk yoluna girmek, semender olmadan ateşe girmek demektir.

‘Âşık oldı haste cân körgeç ol âteş-pâreni

Allah Allah berk ile oynay durur hâşâk ‘ışk (GS, 324/5)

Şair, âşığı bir çöpe, aşkı da yıldırıma benzetir. Hastalıktan ve çektiği sıkıntılardan zayıf düşen âşık çöp gibi kalmıştır. Yani, âşık, yıldırımla aşık atan bir çöp gibidir.

Tağ ‘âşıklık yükidin ham bolurga yok hilâf

Kör ki ni nev‘ oldı ham çün kaldı ‘ışk astıda Kâf (NŞ, 303/1)

Şair, aşkı bir yüke benzetir. Bu yükün ağırlığını ise dağın bile belini bükebileceğini söyleyerek vurgular.

‘Âşık oldum ol melek-sîmâ perî ruhsârıga

Eyle kim ot şu‘lesidin ilge germ olgay dimâğ (NŞ, 296/4)

Şair, aşkı ve âşığı tarif etmektedir. Âşık olanın zihni/*dimâğ* ateşe düşmüş gibi hararetlenir.

‘Işk kûyide hem-nefes bolmış

Her nefes âh-ı ‘âşıkâne manga (NŞ, 13/4)

Şair, âşıkların sürekli acı çekmelerinden dolayı ah çekmelerini mübalağalı bir şekilde vurguladığı görülür. Şaire göre âşıkların nefesleri *âh*tır.

Birdi mühlik derd-i ‘ışk u koydı minnet cânıma

Munça bolgay cevr ile ‘âşıknı memnûn eylemek (NŞ, 333/5)

Şairin sevgilisi, helak edici aşk derdi vererek onun canını tehlikeye atmıştır. Şair ise bu durumdan oldukça memnundur.

Şairin aşkı; *mühlik, derd, minnet* ve *cevr* lafızları ile birlikte kullanması dikkat çekicidir.

Ey ki dir-sin manga ‘âşık mu-sin ahvâlime bak

Veh ki til birle niçük kılga-min izhâr sanga (BV, 16/4)

Şaire göre âşık, konuşamayacak kadar halsizdir. Kedine, *âşık mısın?* diye soran birine şair, sitemkârâne bir tavırla cevap verir: Bana bak, konuşarak halimi izhar edebilecek halde miyim?

Âşığın Bazı Aykırı Davranışları

Yok ki ‘âşıklık sözimdin fehm olur ma‘şûklug

Bes ki dir-min öz özüm birle anıng bir bir sözin (BV, 459/3)

Maşuk ortada olmasa da âşıklığım sözlerimden anlaşılır diyen şair, kendi kendine sevgilisinin sözlerini tekrarlamaktadır. Yani şairin âşık olduğu, kendi kendine konuşmasından anlaşılmaktadır. (bknz. *dîvâne*)

Yaka çâk itti gâhî subh ol mâtemga kim ‘âşık

Bu mühlik şâm-ı hicrân içre yüz hûn-âb-ı gam çikti (NŞ, 607/5)

Geceleri çok gam çeken âşık, sabahları da yakasını yırtmaktadır.

Dağlar koydum çü mest ü ‘âşık oldum niçe kim

Özni asrap koymas irdim bar ikende sağ dâğ (NŞ, 299/3)

Şair, âşık ve mest iken kendi vücuduna yaralar açmaktadır. Bunlar, aklı başında/*sağ* iken kendi vücuduna açmaya kıyamadığı yaralardır.

2. 10. ÂŞİNÂ (آشنا)

âşina (F.) [<âşnâ] **1.** tanıdık. **2.** tanıyan, bilen. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Tanıdık. Bildik. Beriki. (krşlştnz. *ağyâr*)

Âşinâ ve *bî-gâne* tipleri yahut rolleri beraber geçer [25] ve beyitlerde bazen sıralı bazen de takdim tehir edilerek ve şiire tekerleme havası katacak kadar çok tekrarlanır.

Aşinalık bir nevi tanışıklık demektir. *Yâr,* yakın dost ve sevgili anlamında kullanılırken, *âşinâ* lafzı yalnızca tanışıklığı ifade etmek için kullanılır.

Şair, dünya ehli veya ehl-i zamân tabir ettiği sıradan halk/*il* ile âşinâlık etmenin zararlarından bahseder.

Âşinâ lafzı, tanıdık ve hem-şehri manasına da kullanılır. *Bî-gâne* lafzı ise hem yabancı hem de pervasız anlamındadır. Şairin, çoğu zaman, kelimenin bu iki anlamını *tevriye* ve *îhâm* ile birlikte kullandığı görülür.

Sevgili, âşıklara sürekli bî-gâne iken *ağyâr* ve *yâd* ile âşinâdır. *Ağyâr* ötekini, âşinâ ise berikini temsil etmektedir.

Aşinalık sosyal bir münasebet şeklidir ve bazı durumlarda zorunlu bazı durumlarda geçici bir ilişkiyi tanımlar. Bir nevi, tanışıklık, arkadaşlık anlamına gelen aşinalık vefa gerektirir; aşinalık kalıcı bir ilişki değildir kesilebilir yahut yeniden başlatılabilir, kişi aşinalarını kendi seçebilir.

Aşinalığın adabından da bahseden şaire göre aramak, hal hatır sormak yahut selam vermek tanışıklığın gereklerindendir.

[25] *Âşinâ* ve *bî-gâne* lafızları ekseriyetle birlikte geçtiği için birlikte ele aldık, *bî-gâne* tipini ayrıca bir maddede incelemedik.

Şaire göre aşinalık grubunu belirleyen başlıca öğeler; yaşam tarzı, ortak mekân, yaş ve aynı kuşaktan olmaktır.

Epitetler: *bî-gâne x âşnâ, yat x öz, tanı-, tanış-, bî-gâne tab'*

Bîgâne Sevgili

Çu ol bî-gâne-veşdin âşnâlıg kördüm iylep-min

Özümni bir yolı bî-gâne barça âşnâlarga (FK, 600/4)

Âşık şair, sevgilisinden yakınlık/*âşnâlıg* görebilmek için tüm tanıdıklarına bî-gâne olmak zorunda kalmıştır.

Yıglar ahvâlimga hem bî-gâne vü hem âşnâ

Tâ uluska âşnâ ol ay manga bî-gânedür (FK, 177/3)

Beyitteki *manga bî-gânedür* lafzı ile anlatılan, sevgilinin şaire pervasız davranmasıdır. Sevgili, âşık şaire kayıtsız kalırken halk/*ulus* ile aşinalık etmektedir. Âşığın bu durumuna, âşığı tanıyan tanımayan herkes üzülmektedir.

Aşk, Âşinâlık ve Bî-gânelik

Bolmayın bî-gâne yâr u âşnâdın çâre yok

Hâh bol bî-gânega hâh âşnâga mübtelâ (FK, 35/4)

Şair, aşkı, *mübtelâ* lafzı ile belaya tutulmak olarak tanımlamaktadır. Âşık olan kimse hem dostlarını/*yâr* hem de tanıdıklarını/*âşnâ* unutmak zorunda kalacaktır. Âşık olunan her kim olursa olsun bu durum değişmeyecektir.

Âşnâdur çu sanga cân ile könglüm ezelî

Ni tefâvüt manga bolsang ebedî bî-gâne (FK, 562/3)

Şair, *bî-gâne* lafzı ile tavsif ettiği sevgilisinin pervasızlığını kabullenmiştir ve ben sana ezelden aşinayım sen sonsuza kadar bigâne/*ebedî bî-gâne* kalsan ne fark eder demektedir.

'Işk çun bî-gâne kıldı âşnâlardın mini

Yok manga bî-gâne birle âşnâga ihtiyâç (FK, 98/4)

Şair, aşk yüzünden tüm tanıdıklarını unutmak zorunda kalmıştır. Zaten âşık olup, aklını da yitirince tanıdıklarına da tanımadıklarına da ihtiyacı kalmamıştır.

Sevgilinin Âşinâra Kötü, Bî-gânelere İyi Davranması

Âşnâlarnı kavar lîkin siver bî-gâneni

Özni yat iyler cefâ birle velîkin yatnı öz (FK, 220/4)

Sevgili, aşinalarına cefa ederken, tanımadıklarını yani bî-gâneleri ise sevmektedir.

Beyitte *âşinâ* ve *bî-gâne* lafızlarına mukabil olarak sırasıyla *öz* ve *yâd* lafızları kullanılmaktadır.

Bolmış ol bîgâne-veş bî-gânelerga âşnâ

Âşnâlıglar isi tapsam ni tang bî-gânedin (FK, 516/5)

Şair, tanımadığı/*bî-gâne* kimselerin kendine tanıdık gelmesini, sevgilinin tanımadıklarına yakınlık göstermesine bağlamaktadır.

Şair, beyitte bunu müşahhas bir benzetme ile verir: Tanımadığım kimselerde tanıdığım birinin yani sevgilinin kokusunu/*is* alıyorum!

Halk ile Aşina Olmak

İsteseng kim körmegey-sin bî-vefâlığ iy refîk

Kılma ‘âlem ehli birle âşnâlıg iy refîk (FK, 765/1)

Şair, en yakın dostu olan refik'e nasihatte bulunarak âlem ehli ile aşinalık etmemesini tavsiye eder. Çünkü âlem ehli vefasızdır.

İy Nevâyî halkdın tut gûşe kim min tınmadım

Tâ ki boldum âşnâ hayl-ı benî âdem bile (FK, 565/7)

Şair, beyitte halk ile aşinalıktan kaçınmayı tavsiye etmektedir. *Halkdın gûşe tut-* tabiri, halktan içtinap edip bir köşeye çekilmek anlamındadır.

Şair, ilk mısrada kullandığı *halk* kelimesini, ikinci mısrada *hayl-i benî âdem* lafzı ile daha açık olarak ifade etmektedir.

Gurbette Bir Âşinâ Görmek

Cünûn kör gurbet içre kim tanışmak mümkin irmestür

Diyârımdın eger ser-vaktıma bir âşnâ yitkey (FK, 643/7)

Şair, beyitte kullandığı *diyârımdın bir âşnâ* tabiri ile *âşnâ*'nın tanımını yapmaktadır: Aşina, aynı diyardan olan, ortak tanıdık ve bildikleri olan demektir.

Şair, gurbettedir ve cinnet halindedir. İçinde bulunduğu psikolojik durumunun kötülüğünü vurgulamak için, kendi diyarından birinin ziyarete gelmesi halinde tanımasının mümkün olmayacağını söyler. Şair, bunu ifade etmek için *tanışmak* lafzını kullanır. Buradan, aşinanın doğrudan bir arkadaşlığı değil, aynı muhite, diyara mensup olma, ortak tanıdıklara sahip olma anlamında kullanıldığı anlaşılır ki şair, kendini ziyarete gelen bu kişiyi ancak onunla konuştuktan sonra onun bir tanıdık olduğuna hükmedebilecektir.

Âşinalık Dert ve Gam Demektir

Âşnâlıg bâbıda kim evveli ve âhiri elem ve âfet ibtidâsıdur ve şın u nûnı şeyn ibtidâ ve intihâsı:

Körüp-min ança gam u derd âşnâlardın

Çikip-min ança alardın elem ‘anâ birle

Ki tüşse cânım ecel seyliga irür hoşrak

Garîklık ki halâs olmak âşnâ birle (FK, 708/1, 2)

Şair, kıtanın açıklama ibaresinde *âşnâ* / آا شـ نا kelimesinin harfleri ve ifade ettiği mana ile alakalı bir yorum yapmaktadır. Şaire göre, *âşinâ* kelimesindeki *şın* / ش ve *nûn* / ن harfleri, *afet* anlamına gelen *şeyn* / شـ ين kelimesinin ilk ve son harfleridir.

Şair, beyitte, gözyaşı dökmeye alışkın olduğunu, ecel seline düştüğünde yabancılık çekmeyip bir aşina ile birlikte boğulmanın hoş bile olacağını söyleyerek vurgulamaktadır.

Bolup bî-gâne vü mey dagı tâ hırkamdadur bildim

Ki dâg-ı hecr imiş âhir netice âşnâlıgdın (FK, 460/2)

Şair, *dâğ-ı hecr* lafzı ile biriyle tanışıp aşina olmanın neticesinin ayrılık ve acı olduğunu hülasa etmektedir.

Bazı Âşinâ Türleri

Dehr ilide bî-gâne-veş âşnâlar bâbıda kim âşnâlardın bî-gânelıg hevesdür ve yıraglık mültemes:

Min ki öldüm dehr ilige âşnâlıg rencidin

Kılmagay-min âşnâlıg ger Mesîh olsun yana

Âşnâlardın tiler-min iylesem bî-gânelıg

Kayda mümkin bolmagım bî-gânelerga âşnâ (FK, 709/1, 2)

Şair, halk ile/*dehr ili* aşina olmayı sıkıntı ve meşakkat manalarına gelen *renc* lafzı ile ifade etmektedir.

Dûn ki mecrûh itti öz yârin huşûnet birle yâr

İt ki nâ-merdümlıgıdın âşnâsın tişledi (FK, 641/5)

Şair, bir dostun/*yâr* kendi dostunu haşin bir şekilde yaralamasını alçaklık/*dûn* olarak ifade eder ve bu durumu bir itin tanıdığı birini ısırmasına benzetir.

Beyitte, *yâr* ile *âşinâ* lafızlarının aynı manaya gelecek şekilde kullanılması dikkat çeken bir husustur.

Beyitte, şairin, yârin yâre sert/*haşin* davranmasını ve yârini yaralamasını/*mecruh iyle-*, alçaklık/*dûn*, *it* ve namertlik/*nâ-merdümlük* lafızları ile ilişkilendirilerek sert bir şekilde tenkit etmesi ise ayrıca dikkat çekidir.

Kutulsang bî-vefâ-veşler gamıdın ey köngül şükr it

Yana çikme belâ özni birevge âşnâ iylep (BV, 59/6)

Şair, vefasız biri ile aşinalık etmeyi belâ olarak tanımlamaktadır. Aslında vefasız dediği sevgilidir. Şair, eğer aşkından kurtulursan şükret ve tekrar kendini birine aşina edip de bela çekme diyerek kendine nasihat vermektedir.

Ger olmasam idi ol ayga âşnâ hergiz

Başımga yagmas idi çerhdin belâ hergiz (BV, 202/1)

Ay yüzlü sevgili ile aşina olmak, feleğin belalarına maruz kalmak demektir.

Bolmas ol bî-gâne-veş çun âşnâ bol ey köngül

Bir kişige âşnâ kim âşnâsıdur anıng (BV, 362/2)

Birine aşina olmak, onun aşinası olmaktır. Yani birini tanımak onun tanıdığı olmaktır.

Manga hem âşnâ bî-gâne hem bî-gâne hasm oldı

Hem ol çağdın kim ol bî-gâne-veşka âşnâ boldum (BV, 421/2)

Şaire göre, âşık olan kimseye tanıdık tanımadık herkes düşman/*hasm* olur.

Âşnâlar ta'n-ı 'ışkıda helâk iyler mini

Munça şiddetlıg imes ni kim kilür bî-gânedin (BV, 497/2)

Tanıdıklarının aşkını ayıplaması şaire çok ağır gelmekte hâlbuki tanımadıkları ne derse desin şaire bu kadar ağır gelmemektedir.

Hecr za'fıdın ölüp-min tanımas dik ni 'acab

Âşnâlar manga boldılar ise bî-gâne (BV, 528/4)

Şair, bir ayrılık/*hecr* vaktinde, tanıdıklarının kendini arayıp sormamasını *âşinâlar manga bî-gâne boldılar* şeklinde ifade etmektedir.

Kûyide könglüm köngüller içre kördüm turfa kör

Turfarak kim âşnâlıg birmedi bî-gânemiz (GS, 220/8)

Şair, sevgilinin mahallesinde, kendi gönlünü diğer âşıkların gönülleri arasında görmüş fakat o, şairi tanımamazlıktan gelmiştir.

Beyitte, *âşinâlık bir-* tabiri, tanımak tanıdığını belli etmek manasına; olumsuz kullanılan *âşinâlık birme-* tabiri ise tanımazdan ve görmezden gelmek anlamında kullanılmıştır.

Tâ unuttı âşinâlıg resmin ol bî-gâne-veş

Âşnâ yığlar mining hâlim körüp bî-gâne hem (GS, 418/2)

Şair, beyitte, *âşinâlıg resmi* lafzı ile aşinalığın kurallarından bahsetmektedir. Âşık şairin, aşina dediği sevgilisidir ve şair, artık kendini arayıp sormamasını sevgilisinin, aşinalığın nasıl olması gerektiğini unuttuğuna bağlar.

Şair, bir tanıdık olarak *âdâb-ı mu'âşeret* gereği hal hatır sormayı bile kesen sevgili yüzünden düştüğü durumu, tanıdık tanımadık herkes halime ağlıyor diyerek vurgulu bir şekilde ifade etmektedir.

Tâ manga bî-gâne boldung könglüm oldı şâd kim

Âşnâdın ülfeting köprek durur bî-gânega (GS, 539/4)

Beyitte şair, sevgilinin başkalarına daha samimi davranmasını, dolaylı olarak tenkit etmektedir.

Boldılar bî-gâne ehl-i zühd hoş devlet bu kim

Kıldı muğ ol kavm birle âşnâlıgdın mini (GS, 660/4)

Şairin meyhaneci/*muğ* ile aşina olduğunu gören zahitler, onunla arkadaşlığı kesmişlerdir.

Beyitte *ehl-i zühd* olarak ifade eden *zâhid*ler ile meyhane çalışanı olan *muğ*, yaşam tarzı bakımından zıt grupları temsil etmektedir. Beyitten anlaşıldığı üzere bir kişinin hangi arkadaş grubuna dâhil olacağını yaşam tarzı belirlemektedir.

Diseng karıp bolayın zühd ü 'âfiyet birle

Meğer ki bolmaga-sın âşinâ yigitlerge (NŞ, 28/3)

Şair, bir yukarıdaki beyitte sosyal grubun temel ayrışma noktası olarak yaşam tarzını esas almıştı. Burada ise yaş ve nesil farkını işlemektedir.

İkinci mısrada geçen *yigitlerge âşinâ bol-* tabiri, gençlerle arkadaşlık etmek, sevgili olmak vb. anlamlarda kullanılmaktadır.

Oysa yaşlı/*karı* tipinin yaşına uygun olan davranış ibadetle uğraşmasıdır. Gençlerle aşinalık etmesi ise sosyal itibarını ve vücut sıhhatini kaybetmesine neden olacaktır. (bknz. *karı*)

Hân-gâh ehli yoluksa mestlıgdın tanıman

Şükr kim boldum alarga âşinâlıgdın halâs (NŞ, 274/2)

Şair, üyesi-mensubu olduğu daha önceki sosyal grubunu *hangâh ehli* olarak tanımlar. Şimdi ise meyhaneye takılmakta ve eski münasebetini de hatırlamak istememektedir. Eski grubu ile görüşme şekli, artık yalnızca karşılaşma biçimindedir ve eski arkadaşları ile karşılaştıklarında, onlar şairi tanısa da şair sarhoş olduğu için onları tanımamaktadır.

Şairin eski arkadaşlarıyla münasebetten kurtulmasına şükretmesi ise eski yaşam tarzı ile ve onların yeni sosyal konumunu tasvip etmeyecekleri ile alakalıdır.

Ni itni ol büt-i bî-gâne-veş iti ki sagındım

İt âşinâga yalıngan kibi ol ayga yalındım (NŞ, 396/1)

Şair, kendisini tanımıyormuş gibi davranan sevgilisinin en azından itlerine aşinalık etmek istemektedir. Şair, bu durumunu, itin tanıdığına yanaşıp sırnaşması gibi sevgilinin iti zannettiğim her ite yanaştım diyerek tasvir etmektedir.

Tapsam ol bî-gâne-veş bî-dâdıdın mahlas yana

Kılmagay-min hûblarga âşinâlıg ârzû (NŞ, 519/3)

Aşinalık arzu kıl- bir kişi ile tanışmayı, dostluk ve yakınlık kurmayı istemek demektir. Şair, âşıktır ve bir nevi zorunlu olarak sevgilisinin her türlü kötü davranışına tahammül etmektedir fakat *eğer bu aşktan kurtulursam bir daha bu tarz bir münasebeti istemeyeceğim* demektedir.

Ey ki dehr ehli vefâsı yok diben âzürde-sin

Âşinâlıgnı alardın sin hem it bes min kibi (NŞ, 624/6)

Şair, *dehr ehli* lafzı ile tanımladığı zamane insanlarının vefasının olmadığını, onlardan incinmemek için de onlarla aşinalığı kesmek gerektiğini düşünür.

Beyitte, aşinalık ile ilgili birkaç husus dikkati çekmektedir: Bir nevi tanışıklık, arkadaşlık anlamına gelen aşinalık vefa gerektirir; aşinalık kalıcı bir ilişki değildir kesilebilir yahut yeniden başlatılabilir, kişi aşinalarını kendi seçebilir, sıradan halk ile aşinalık ise hoş bir şey değildir.

2. 11. ÂTEŞ-PEREST (آتش پرست)

âteşperest (F.) [âteş+perestîden>perest] ateşe tapan, Mecusi, ateşperest. (Türkçe-Farsça Sözlük)

mug *muğ* (F.) مغ **1.** ateşe tapan, ateşperest, zerdüştî. **2.** meyhaneci. (Türkçe-Farsça Sözlük)

geber … sükûn-i bâ ile bu ma'nâya ve mug ma'nâsınadır ki âteş-perest tâifesine denir. Mecûsî tabir ederler… (Burhân-ı kâtı')

mûg dûg vezninde. Mug manasınadır ki Mecûs ve âteş-peresttir. (Burhân-ı kâtı')

Dini tip. Ateşe tapan. Mecusi. (bknz. *zerdüşt*)

Şiirde, ateşe secde etmek ve *kâfir* lafzıyla birlikte geçen *âteş-perest* tipi, içinde sürekli ateş yanan Zerdüşt mabedi/*ateş-gede* ile anılır. Ayrıca, *Zerdüşt rahibi* manasına da gelen *muğ* kelimesi ile birlikte geçmektedir.

Şair, Hinduların -en azından bazılarının- ateşperest olduğunu vurgular. Sevgilinin ateş rengindeki yüzünde bulunan bene/*hal* benzettiği *Hindû*dan bu bağlamda bahseder.

Âşık-şair, aşk ateşiyle yanan gönlünü içinde sürekli ateş yanan bir *ateş-gede*ye; kendisini ise ateşte yanmadığına inanılan efsanevi bir hayvan olan *semender*e benzetir.

Epitetler: *ot*, *âteş-gede*, *köy-*, *otun*, *nâr*, *muğ, âteş-kede otı, semender, kâfir, hindû-yı âteş-perest, nâr ur-*

Aşk Ateşi ve Ateş-gede

‘Işk bir otdur ki könglümdür anga âteş-gede

Ol visâkın köydürür bizni visâkı köydürür (FK, 150/6)

Ocak anlamına da gelen *visâk* lafzı ile şair, içinde aşk ateşi bulunan gönlü kastetmektedir. Şair, aşkı ateşe gönlünü de içinde sürekli ateş yanan Zerdüşt mabedine benzetir.

Beyitte, *âteş-gede, ot, köy-* ve *visâk* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır.

Cism içre yüzüng hecride ming derd hadengi

Gûyâ köngül âteş-gedesining otunıdur (BV, 136/2)

Ateş-gede’de sürekli ateş yanmaktadır. Ve odun ihtiyacı vardır. Sevgilisinin yüzüne hasret yaşayan âşığın gönlünde sürekli yanan aşk ateşini ise dert okları canlı tutmaktadır.

Şair, gönlünü *âteş-gede*ye sevgilinin bakışlarını da önce oklara/*hâdeng* sonrada bu okların yapıldığı madde olan oduna benzetmektedir.

Ey Nevâyî boldı ol büt kâfir-i âteş-perest

Ni ‘acab veh veh ger ursa cânınga zünnâr nâr (BV, 158/7)

Şair, *ol büt* lafzıyla put kadar güzel sevgiliyi kastetmektedir. Şair, ateş-perest ve kâfir olan bir güzele âşık olmuştur. Dinini değiştirmek zorunda kalan âşık-şair, aşkı, ateş-perest sevgilinin canına ateşten bir *zünnâr* bağlamasına benzetir.

Ateş-gede ve Semender

Âteş-gede otıda semender tapar hayât

Könglüm otı velîk semenderni köydürür (BV, 164/2)

Semender, ateşte yaşadığına yahut ateşte yanmadığına inanılan efsanevi bir hayvandır. Semenderin ateş-gede ateşinde hayat bulması ateş-perestlerce ateşin hayat vericiliğine olan inançla da alakalıdır. Fakat şairin gönlündeki, çok daha farklı bir ateş olan aşk ateşidir. Şair, ateş-gedenin ateşine dayanan semenderin bile aşk ateşine dayanamayıp yanacağını düşünür.

Meskening mey otıdın ay muğ irür âteş-gede

Anda bir otluk semender mey tola her sarı bat (GS, 292/6)

Mecusi din adamı anlamına gelen *muğ* kelimesi daha sonra anlam genişlemesine uğrayarak meyhane garsonu anlamıyla da kullanılmıştır. Buradan hareketle şair, elinde ateş rengi şarapla dolaşan meyhane garsonunu, elinde ateşle dolaşan bir Mecusi din adamına; şarabı yanarak koşan bir semendere; meyhaneyi de ateş-gedeye benzetir.

Muztarib könglüm ikin mü köyedürgen ten ara

Yâ bu âteş-gede küncide semender mü ikin (GS, 472/4)

Bu beyitte de şair, semender-âşık, gönül ve âteş-gede teşbihlerini kullanmaktadır.

Ateşe Secde Etmek

Kaşlaringdur gûyî ikki hindû-yı âteş-perest

Meyl kılgan secdega otluk ‘izâring yanıda (NŞ, 561/2)

Beyitte, sevgilinin kaşları, koyu renklerinden dolayı iki Hindû’ya benzetilmektedir. Eğimli olmaları ise bir hüsn-i ta‘lîl bağlamında, sevgilinin ateş rengindeki yanağına secde etmekte oldukları şeklinde açıklanmaktadır. (bknz. *hindû*)

2. 12. ÂVÂRE (آواره)

âvâre (F.) **1.** aylak, işsiz güçsüz, avare. **2.** serseri. **3.** başı dönen. **4.** başıboş, kontrolsüz. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı Sosyal tip. Avare. Serseri. (bknz. *ser-geşte*) (bknz. *alahan u alaman*)

Avarelik, şiirde, yoldan çıkmışlık, yolunu kaybetmişlik, kendini kaybetmişlik, gurbette ve vatanından uzakta olmak şeklinde tanımlanmaktadır.

Avarenden haber alınamaz, onun nerede ve ne durumda olduğu bilinmez.

Şairin, sarhoş olup kendini kaybetmeyi de bir nevi *avarelik* olarak tanımladığı görülür.

Şaire göre avareliğin en büyük nedeni aşktır. Avarenin, kendini yahut gönlünü kaybetmiş olarak tanımlanması; *ser-geşte* ve *dîvâne* tipleriyle birlikte anılması şairin avareye nasıl baktığını göstermektedir.

Şiirlerde cemiyetin avareye bakış açısı da verilmektedir. Avarelik yüz karalığıdır, utanılacak bir durumdur, bu duruma zorunlu olarak düşülür ve isteyerek kimse avare olmaz. Ayrıca şairin avare tipini *rüsvâ, bî-nâm ü nişân* ve namussuzluğu/*neng* namus edinmiş kimse olarak tanımladığı görülür.

Avarenin mekânı ise *deşt, vâdî, tağ, beyâbân* vb. kimsenin yaşamadığı ıssız yerlerdir.

Şairin ayrıca avare tipini; dertli, hastalıklı ve marazdan ölümü bekleyen hatta ölümü isteyen biri olarak tasvir ettiği görülür.

Tüm menfi hususiyetlerine rağmen şairin kendini bütünleştirdiği tiplerdendir.

Epitetler: ***(hususiyetleri)*** *rüsvâlıg, miskîn, neng, bî-nâm ü nişân, yüz karalığı, celâ-yı vatan, bî-hânümân, nâ-tüvân, hûş u sabrdın ferd, şehr ü mülkdin âvâre, gâyib, ayrı, şeydâ, müsâfir, mübtelâ, her yan bar-, it-, seyr, cihân âvâresi, baş alıp kit-, diyâr ü mülkdin âvâre, yoldın azgan, yol* ***(birlikte anıldığı tipler)*** *ser-geşte, bî-kes, bî-çâre, alahan u alaman, tilbe, âşık, dîvâne, haste* ***(mekânı)*** *deşt, vâdî, tağ, beyâbân fenâ deşti, ışk deşti, melâlet deşti, deyr-i fenâ, ışk sahrâsı, bâdiye*

Yersiz Yurtsuz ve Evsiz Barksız Âvâre

Diseng ki yâr ile hem-hâne bolga-sin bolgıl

Diyâr u mülkdin âvâre hânümândın kiç (FK, 101/6)

Beyitte, avare tipi; *diyâr*, *mülk* ve *hânümân*ı olmayan bir kimse olarak tanımlanmaktadır.

Hânümânım köygenin hecr otıdın gam deştide

Bildiler âvâreler çun âşkârâ boldı dûd (FK, 122/3)

Şair, beyitte, evinin yanmasından dolayı sıkıntıya düşen bir kimseyi mecazen *avare* olarak tanımlamaktadır.

Avare ve Vatan

Kılıp Nevâyî-i âvâreni celâ-yı vatan

Belâ vü derdga hem-hâne iyledi ol şûh (BV, 111/7)

Şair, şuh bir güzel yüzünden vatanından ayrılmıştır ve kendini avare olarak tanımlar.

Beyitte geçen *celâ-yı* vatan tabiri, vatanından ayrı olmak ve gurbet anlamlarına gelir. Şair, avareliği gurbet ve gariplik ile birlikte düşünmekte, vatanından ayrı düşmeyi ise *belâ* ve *derd* ile birlikte oturmaya/*hem-hâne* benzetmektedir.

Dost kûyinde vatan çun tuttular ehl-i visâl

Min kibi âvâre-i bî-hânümândın kim disün (BV, 458/2)

Şaire göre vatan sevgilinin yanıdır, mahallesidir. Oradan ayrı düşmek de bir nevi avareliktir.

Köngül tâ vâdî-i ‘ışkıga tüşti kılmadı bir hem

Vatannı yâd ol âvâre-i bî-hânümân hergiz (GS, 217/3)

Şair, gönünü, aşk vadisine düşmüş ve vatanını bir daha asla hatırlamamış bir avareye benzetmektedir.

Beyitte, avare tipi, vatanından uzak düşen, vatanını hatırlama imkânı bile olmayan bir kimse olarak tanımlanmaktadır.

Âvâre Kimdir?

Bagrımnı tîg-i hecr ile yüz pâre kıldılar

Tâ yâr kûyidin mini âvâre kıldılar (FK, 199/1)

Şair, yârin mahallesinden ayrı kalmayı avarelik olarak tanımlamaktadır.

‘Işk ara kim kördi âyâ nâ-tüvânî min kibi

Bî-kesî âvâreî bî-hânümâni min kibi (FK, 652/1)

Beyitte, kendini avare olarak tanımlayan âşık şair, kendisi için bazı sıfatlar kullanmaktadır. Beyitte geçen *güçsüz/nâ-tüvânî*, kimsesiz/*bî-kesî* ve evsiz/*bî-hânümân* sıfatları aslında avare bir aşığı tasvir etmektedir.

Ferd hûş u sabrdın mehcûr zühd ü ‘ümîdin

Ayrı şehr ü mülkidin âvâre hânümânıdın (GS, 500/2)

Beyitte geçen, *ferd*, *mehcûr* ve *ayrı* lafızları avare tipinin sıfatlarıdır.

Şairin, avareyi, sabır ve bilincini kaybetmiş; *zühd* ve *ümîd*'ten uzaklaşmış; şehrinden ve diyarından ayrı; evinden barkından uzakta bir kimse olarak tasvir ettiği görülmektedir.

Âvâre, Kendini Kaybetmiştir

İl nitip tapkay mini kim min özümni tapmanam

Beyle kim 'ışk u cünûn sahrâsıda âvâre-min (NŞ, 497/2)

Şair, aşk ve cinnet sahrasında avare olduğunu ve kendinden bile haberi olmadığını söylemektedir.

Ey Nevâyî taptı bî-diller haber öz könglidin

Bu mecânîn içre gâyibdür bizing âvâremiz (NŞ, 207/9)

Şair, gönlünü bir âvâreye benzetmekte, gönülsüzler/*bî-diller* bile gönüllerinden haber aldıkları halde kendi gönlünden haber alamadığını söylemektedir.

Gönlünü âvâre ve kayıp/*gâyib* olarak tanımlayan şairin, gönlünü kaybetme sebebi ise geçirdiği cinnetlerdir/*mecânîn*.

Âvârenin Mekânı: ***Fenâ deşti, ışk deşti, hecr deşt ü mülki, melâlet deşti, deyr-i fenâ, ışk sahrâsı, bâdiye***

Kûyide tapmak sini mümkin imes iy köngül

Anda çu sin tilbe dik yüz tümen âvâredür (FK, 152/4)

Şair, sevgilinin mahallesine toplanmış pek çok âşığı avareler olarak tanımlar. Kendi gönlü de ordadır ve bu kalabalıkta onu bulamayacağını düşünür.

Âşık olmak, kalabalıkla birlikte hareket etmek ve onların arasında kaybolmak da şaire göre avarelik olarak görülmektedir.

Kir fenâ deştide ol bî-mihr meh-veş kûyidin

Ya'ni ol âvâre vü ümmîd hânümândın üz (FK, 208/5)

Sevgilisi merhametsiz olan âşığın tek çaresi çöllere düşüp avare olmaktır.

Şairin, avare tipi ile alakalı kullandığı, evden barktan ümidini yitir-/*hânümândın ümmîd üz*- tabiri bu tipin psikolojik durumunu tasvir emektedir. *Avare,* evini barkını yitirmekle birlikte bunlara yeniden kavuşma umudunu da yitirmiş kimsedir.

İyle 'ışkı deştide mecnûn köngül âvâredür

Kim perîler istegen birle tapılgu dik imes (FK, 248/4)

Beyitte, hem âşık olup aklını kaybetmiş hem de çöllerde kaybolmuş Mecnûn, avare olarak tanımlanmaktadır.

'Ömr ötüp miskîn Nevâyî hecr deşt ü mülkidin

Yitti çun âvârelıgdın lutf itip istep körüş (FK, 264/7)

Şair, sevgiliden ayrı kalmayı bir hicran çölüne benzetir. Sevgilisi lütfedip kendisi ile görüşürse bu avareliği sona erecektir.

Beyitte, *âvâre* ve *miskîn* lafızları beraber kullanılmakta ve avare ile alakalı *hecr deşti* ve *hecr mülkü* mekânları geçmektedir.

Bizing şeydâ köngül bî-çâre bolmış

Melâlet deştide âvâre bolmış (FK, 281/1)

Bu beyitte, avare tipi çılgın/*şeydâ* ve çaresiz/*bî-çâre* sıfatları ile birlikte geçmektedir.

Hüzünler çölü anlamına gelen *melâlet deşti* de avare ile alakalı kullanılan mekândır.

Âvârelerni iste cihân içre kim kirek

Deyr-i fenâda ehl-i fenâ birle ihtisâs (FK, 284/5)

Avare tipinin diğer bir mekânı olarak yokluk-hiçlik meyhanesi/*deyr-i fenâ* geçmektedir. Şair, birinin avareyi bulabileceği yer olarak *deyr-i fenâ*'yı göstermesi, bu tipin sürekli burada bulunup içip kendinden geçmesini vurgulamaktadır.

‘Işk sahrâsıda yâd itme vatandın iy hıred

Kim bu nev‘ âvârelık yüz hânümândın yahşırak (FK, 331/4)

Beyitte, avarenin mekânı *aşk sahrâsı* olarak verilmektedir. Yine şaire göre *avare*, vatansızdır ve hanümanı yoktur.

‘Işk deşti içre itkendin haber ma‘lûm imes

Ol taraf âvâre bolgannıng me‘âlin sormagıl (FK, 380/6)

Aşk yüzünden *âvâre* olmak en kötüsüdür. Şair, aşkı bir çöle ve aşk yüzünden kendini kaybetmeyi de o çölde kaybolmaya benzetir.

Avare olmak, şaire göre bir nevi yitmek, kaybolmak demektir. Avareyi değil bulmak, avareden haber almak dahi mümkün değildir.

Seyr kim dirler kem iyler ‘ışknı kör iy refîk

Kim cihân âvâresi boldum galat çıktı bu hem (FK, 415/3)

Şair, seyahat/*seyr* aşkı azaltır, aşk dertlerini azaltır, unutmaya yardımcı olur diyenlere, ben *cihân âvâresi* oldum, aşkım azalmadı, bu söz galat çıktı diyerek cevap vermektedir.

Avare tipi ile alakalı geçen *seyr* lafzı, bu tipin sürekli hareket halinde olduğunu ve gezdiğini vurgulamaktadır. *Cihân âvâresi* tabiri ise gezdiği yerin sınırlarını çizer. Avarenin sürekli seyahat etmesinin nedeni ise çektiği aşk derdini unutmaktır.

İy Nevâyî şâhdın derding ‘ilâcı bolmasa

Baş alıp kitkil urup âvârelıg deştiga gâm (FK, 446/11)

Şair, kendine, bir sıkıntı içinde olduğunu fakat buna en yüksek merci olan şahın bile çare bulamadığını, gamını da sırtına vurup avarelik deştine gitmesi gerektiğini söyler.

Başını alıp kit- deyimi avare tipine uygun bir davranıştır. Yahut başını alıp giden birisi avare olarak tanımlanır.

Başını alıp gitmek plansız, hazırlıksız ve hatta haber bile vermeden çekip gitmeyi ifade eder. Şairin de yapmak istediği aslında budur. Giderken yanına yalnızca gamlarını alacaktır.

Bir müsâfirde körüp timsâlini bî-çâre-min

Tapkalı anı cihân mülki ara âvâre-min (FK, 515/1)

Şair, burada, neden avare olduğunu açıklamaktadır: Bir seyyahın/*müsâfir* suretini sevgiliye benzettim, peşine takılıp avare oldum.

Sorung mining dagı âvâre tilbe könglümni

Kişi haber dise kûyide mübtelalârdın (FK, 524/4)

Şair, gönlünü sürekli ortalardan kaybolan bir avareye benzetmektedir. Fakat bu avarenin gittiği yer bellidir: Sevgilinin mahallesi. Şair, dostlarından o mahalleden dönen birilerine kendi gönlünü de sormalarını istemektedir.

İy sabâ âvâre könglüm isteyü her yan baru

Vâdî vü tağ u beyâbânlarnı bir bir ahtaru (FK, 534/1)

Şair, gönlünü, başıboş gezen bir avareye benzetir ve sabah rüzgârından gönlünü bulmasını ister. Sabah rüzgârının kayıp avareyi arayacağı yerler ise şu şekilde verilir: Vadi/*vâdî*, dağ/*tağ* ve çöl/*beyâbân.*

Beyitte, avarenin bulunabileceği yerler olarak verilen mekânlar, hiç kimsenin yaşamadığı ıssız yerlerdir.

Mini Ferhâd ile Mecnûn dagı istep tapmas

Tag u hâmûn ara ‘ışk iyledi tâ âvâre (FK, 588/2)

Şair, aşk yüzünden avare olmuştur. Avare olmayı kaybolmak anlamıyla da kullanan şair, dağda ve çölde nasıl kayıplara karıştığını, Ferhat ve Mecnunun isteseler de kendisini bulamayacaklarını söyleyerek vurgulamaktadır.

Mest ü âvâre köngül itti vü rahm itmedi ol

Bâde-peymây dimey bâdiye-peymây manga (NŞ, 15/4)

Avare yitiktir. Bu yitiklik, hem sarhoş olup kendini kaybetmesini hem de çöllere düşüp kaybolmasını ifade eder.

Bâde-peymâ lafzı içki içen, daha çok da kendini kaybetmiş sarhoş anlamında; *bâdiye-peymâ* ise çöllerde gezen anlamındadır. Şair, beyitte, kendine *bâdiye-peymâ* lafzını daha çok yakıştırmaktadır.

Âvâre ve Cemiyet

Köngül kim rüzgârımnı karartıp boldı âvâre

Tapılsa kizdürey devrân ara yüzin kara iylep (BV, 59/9)

Şair, avareliği yüz kızartıcı bir durum olarak görmektedir. Şairin gönlü avare olup gitmiştir ve şairin bahtını da karartmıştır. Çekip giden gönlüne kızan şair, bulursam yüzüne karalar sürüp gezdireceğim demektedir.

Yüzüne kara sürüp teşhir etmek; yüz kızartıcı suç işleyenlere uygulanan bir cezadır.

Âvâre köngli kilse Nevâyîning azıban

Ey hayl-i dûd-ı âh yüzin kara iylengiz (BV, 208/7)

Yukarıdaki beyitle aynı minvalde olan bu beyitte şair, yanlışlıkla, yolunu şaşırarak geri dönerse avare gönlünün yüzüne karalar sürmek niyetindedir. Çünkü o gittiğinden beri karşılaştığı sıkıntılar yüzünden çektiği ahlar dumanlı çıkmaktadır.

Kıldı âvâre min-i hasteni âvâre köngül

Hânumânımnı kara itti yüzi kara köngül (GS, 393/1)

Gönlün avare olması âşık olmak anlamındadır. Uygunsuz bir aşk ise cemiyet tarafından hoş karşılanmaz.

Şair, gönlünü, avareliğinden dolayı *yüzü kara* olarak tanımlar. Avare gönlünün uygunsuz davranışlarından şair de nasibini almaktadır. İlk mısrada -üzüntüden- hasta olduğunu söyleyen şair, ikinci mısrada evine karalar çalındığını söylemektedir.

Beyitte, şair, sosyal hayatın kabullerine aykırı davrananların tahkir amacıyla, yüzlerine karalar sürüldüğü gibi oturdukları eve de siyahlar sürülmesi âdetine telmih yapmaktadır.

Âvâre ve Aşk

Mini gam deşti içre ‘ışk ittirdi

Özin il küç bile âvâre kılmas (NŞ, 241/3)

Şair, kendi isteğiyle avare olmadığını, bunu hiç kimsenin istemeyeceğini, kendisini bu avarelik çölüne itenin/getirenin aşk olduğunu söylemektedir.

Beyitte, avarelik ile ilgili iki algı verilmektedir. Birincisi, avareliğin en büyük sebebi aşktır. İkincisi ise avarelik istenilen bir şey değildir.

Âvâre vü ser-gerdân ‘ışk ehliga bak her yan

Kim vâdî-yi derd içre ni nev‘ koyunlardur (NŞ, 187/4)

Âşıklar *avare* ve *ser-gerdân* olarak tanımlanmaktadır ve her iki tip de sosyal hayattan kopmuş kimseleri ifade etmektedir. Şair, beyitte, bunların, kimsenin bulunmadığı çöllerde başıboş ve amaçsızca gezdiklerini vurgulu bir biçimde tasvir etmektedir. (bknz. *ser-geşte*)

Avare, başıboş gezen aylak anlamında, ser-gerdân ise başı dönmüş anlamındadır. Şair, her iki lafzın kelime manalarından hareketle bunları vadide yer yer oluşan ve dönerek sağa sola savrulan küçük hortumlara/*koyun* benzetmektedir.

Bu kün yok kimse min dik ‘ışk derdi anı zâr itken

Diyâr u mülkidin âvârelıgni ihtiyâr itken (FK, 820)

Şair, aşk derdi yüzünden memleketinden ve vatanından avare olmayı tercih etmiştir. Aslında şair, beyitte, *ihtiyâr* lafzını kullansa da, bu zorunlu bir terk ediş olmuştur.

Âvâre, Yolunu Kaybetmiş Kimsedir

Cem‘ iter âvârelerni çâklıg könglüm üni

Yoldın azganlarnı ol yanglıg ki efgân-ı ceres (NŞ, 234/5)

Şair, parça parça olmuş gönlünün feryadını bir kervan çanına/*ceres* benzetmektedir. Kervan çanının yolunu kaybedenlere yol göstermesi gibi kendi feryadı da diğer yoldan çıkmış avareleri bir araya toplamaktadır.

Taleb yolıdağı âvârelerga müjde dingiz

Ki yolga hâdi irür dost mahmili ceresi (BV, 605/6)

Beyitte, sevgiliyi arayan fakat bulamayan âşıklar, avarelere benzetilmektedir.

Sevgiliyi isteyen fakat yolunu kaybetmiş avarelere şairin bir müjdesi vardır: Sevgilinin mahmilinin çanının/*ceres* sesi duyuldu!

Tapmadı yâr sarı yol niçe kim

Boldı ser-geşte bu âvâre anga (FK, 688/VII//74)

Şairin, sevgiliyi ararken kafası karışıp başı dönmüştür. Üstüne üstlük yolunu da kaybetmiştir. Bu durumunu ise şair, hem *âvâre* hem de *ser-geşte* sıfatları ile tanımlamaktadır.

Âvâre'den Haber Alınamaz

Köngül sorgalı kilding tabîbâ munı bil kim

Ol âvâredin sin dik manga hem haber yoktur (NŞ, 166/4)

Gönlünü bir avareye benzeten şair, halini hatırını soran bir tabibe ondan haberinin olmadığını söylemektedir.

Avare kimse başıboş ve amaçsızca dolaştığı için onun durumundan tanıdıkları bile haberdar değildir.

Niçe âvâre könglümni sorag ittim kişi bilmes

Meğer kûyige yol tapsam tapılgay bu haber anda (NŞ, 24/6)

Âşık şair, bu beyitte de gönlünü avareye benzetmektedir. Habersizce çekip giden gönlünü arayıp sormaktadır. Diğer yandan onu, sevgilinin mahallesinde bulabileceğine dair ümidi vardır.

Âvâre'nin Bazı Kötü Sıfatları: *Rüsvâ, neng, bî-nâm ü nişân*

Nevâyiyâ sin ü âvârelıgda rüsvâlıg

Nidin ki deyr-i fenâ içre neng irür nâmûs (FK, 241/9)

Şair, avarelik içerisinde ve rezil/*rüsvâ* bir durumda olduğunu söylemektedir. Avarelik ettiği yer hiçlik meyhanesidir/*deyr-i fenâ* ve burada namuslu olmak utanılacak/*neng* bir şeydir.

İçtiler köp mey ü fâş iylemedi kılgan dik

Min-i âvâre-i bî-nâm u nişân içre nüfûz (BV, 131/6)

Şair, çok mey içmiş ve aşk sırrını ifşa etmiştir. Beyitte, avare ile birlikte kullanılan *bî-nâm ü nişân* tabiri, adı sanı, itibarı olmayan kimse demektir.

Âvâre ve Hastalık

Kûyide sorsang köngüllerni unutma ay sabâ

Mining âvâremni kim haste vü hem dîvânedür (GS, 158/5)

Şair gönlünü, *hasta* ve *dîvâne* bir avareye benzetmektedir.

Derdlıg könglüm helâkin isterem kim kûyide

Yıkmış ol âvâre-i bî-hânumânımnı maraz (BV, 278/5)

Şair, kendini, sevgilinin mahallesinde, hastalıktan yıkılmış ve dertleri yüzünden ölmeyi isteyen bir avareye benzetmektedir.

2. 13. AYAKÇI [26] (ایا ق چی)

ayag (T.) 1. ayak. 2. kadeh. (Türkçe-Farsça Sözlük)

ayak *ayag* bezm-i meyde devr eden kadehe ıtlâk olunur. (Nevâyî Lügati)

ayakçı *ayag* + *çı* sâkî ma‘nâsınadır. (Nevâyî Lügati)

ayak kap, kacak, sahan, kadeh (Dîvân-ı Lügâti’t-Türk)

ayakçı kap kacak ustası, *ayakçı ayak sırladı*. (Dîvân-ı Lügâti’t-Türk)

Mesleki Tip. Kadeh sunan kimse. Sâkî. Toy yahut meclisi düzenleyen. Ev sahibi. (bknz. *sâkî*)

Ayakçı; bey/*big, kağan, han* ve *hakan* toylarında içki-kımız sunan görevlidir. Kelimenin daha sonradan anlam genişlemesine yahut birleşmesine uğrayarak *sâkî* anlamında kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.

Ayagçı lafzının daha geniş anlamda, *toy, meclis* yahut *bezm* adıyla anılan eğlenceyi düzenleyen ev sahibini kast etmek için de kullanıldığı görülür.[27]

Türk-Moğol saray teşrifatının bir görevlisidir. *Sâkî* ile aynı işi yaptığını söyleyebilirsek de birlikte kullanıldığı kelimeler ve bağlam çoğu zaman oldukça farklıdır.

Yine şiirde geçen, *Türkâne ayag* Türk usulü kadeh demektir. *Türkâne kadeh* ile sunulan *kımız* ve *sorkut*tur. *Yükünerek* ve *tapuk kılınarak* sunulur. *Tokuz tammak* ve *otuz akmak* tabiri; *toy* ve *han bezmi* olarak ifade edilen ve Türk-Moğol *bey, han*

[26] Bazı nüshalarda ğayınla ***ayağçı*** (ایاغچی) yahut bazı nüshalarda kaf ile ***ayaḳçı*** **(ایاقچی)** şeklinde yazılmaktadır. Biz, kaflı yazımı tercih ederek ***ayakçı*** şeklinde standart kullandık.

[27] Kelimenin modern Başkurtçada *misafir ağırlayan* ve *ev sahibi* anlamlarında yaşadığı görülmektedir. (Murat Özşahin, “*Başkurt Türkçesi Söz Varlığı*”, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2011, s. 624.)

yahut *hakan*larının resmi yahut yarı resmi eğlence ve meşruiyet meclisleri ile alakalıdır.

İran-Arab devlet geleneğindeki *sâkî* ve *ayş u tarâbın* yerine Türk-Moğol ananesinde *ayagçı* ve *toy* olduğu anlaşılmaktadır.

Şiirde, *toy*, *ayş u tarâb*, *bezm* ve *meclis*; *ayakçı* ve *sâkî*; *ayak*, *câm*, *kadeh*; *mey*, *kımız*, *sorkud* ve *bâde* karışık, yakın anlamlı yahut birbirinin yerine kullanılabilmektedir. Fakat ayrıştırarak ele alındığında ise *ayakçı* dar anlamda *toy*da *ayak* içinde *kımız* yahut *sorkud* sunan görevli, geniş anlamda ise *toy*u düzenleyen kişi demektir.

Epitetler: *toy, ayş u tarâb, tokuz tam-, töre âyîni, otuz ak-, türkâne ayag, kımız, sorkut, han bezmi, tostugan*

Toy ve ‘Ayş u Tarâb

Ayagçı ketür câmnı leb-be-leb

Ki toy oldı eyyâm-ı ‘ayş u tarâb

‘Ayş u tarâb ve *toy* kelimeleri, aşağı yukarı aynı anlama gelecek şekilde ve içkili-yemekli eğlenceyi karşılamak için kullanılmaktadır.

Toy merasimi Türk-Moğol geleneğinde, *han*, *hakan* veya *kağan* tarafından düzenlenen eğlenceyi; *ayagçı* ise bu eğlencede bir nevi sâkîlik eden görevliyi ifade eder.

Mugannî bir nevâyî tüz Nevâyî nağmeî körgüz

Ayagçı tamsa tut tokkuz ki Dârâ-yı zaman kildi (GS, 612/7)

Beyit, *ayakçı*nın kadeh sunduğu, mugannînin şarkı söylediği, şairin nağme gösterdiği bir eğlence meclisini tasvir etmektedir. Tüm bunlar ise bunlar *dârâ-yı zaman*ın gelmesinin şerefinedir.

Şair, Türk-Moğol devlet geleneğiyle İran geleneğini birlikte anmaktadır. Ayakçı, *sâkî* manasınadır. Beyitte, sultanın gelişi şerefine düzenlenen, şairin şiir-nağme okuduğu, mugannîlerin şarkı söylediği ve *ayagçı*ların içki dağıttığı bir eğlence meclisi tablolaştırılmaktadır.

Ayakçı meh-veş u mey dil-keş ü ehl-i tarab ser-hoş

Kadeh kiltür ki kılmak pârsâlık yoktur imkânım (BV, 403/7)

Beyitte, bir eğlence ortamı tasvir edilir, bu mecliste herkes *tamâm* olmuştur ve şairin de artık pârsâlık edecek imkânı kalmamıştır. (bknz. *pârsâ*)

Ayakçı'nın cinsiyeti ile ilgili açıkça bir malumat geçmezken, ay gibi güzel yüzlü olduğu vurgulanmakta ve kelime tam anlamıyla *sâkî* yerine kullanılmaktadır.

***Tokuz Tam*- ve Türkâne Ayak**

Gam gıdası arasında kanı Türkâne ayag

Töre âyîni bile tamsa tokuz aksa otuz (GS, 226/8)

Beyitte, şair, çektiği gamları mezeye/*gıda* benzetir fakat ortada *Türkâne ayag* yoktur. Şair, *tamsa tokuz aksa otuz* diyerek töreye uygun yapılan bir toy töreni temenni etmektedir. [28]

Aşağıdaki beyitte *ayakçı* geçmese de bey huzurunda saygı ile eğilerek sunulan kımızın içilmesi tasvir edilmektedir:

Han Bezmi

Helâl ana süti diktür ger öz bigim tutsa

Tapuk kılıp yükünüp tostugan içinde kımız (NŞ, 218/6)

Beyitten, beylerin de meclis düzenledikleri ve beylerin, bazı kimseleri onurlandırmak adına kendi eliyle onlara kımız sundukları anlaşılmaktadır.

Tostugan, [29] kımızların sunulduğu bir mecliste bey tarafından yapılan konuşmayı da içeren resmi bir törendir. [30]

Tapuk kıl- ve *yükün-* tabirleri mecliste hazır bulunanlara töreye uygun olarak saygı göstermek, onları onurlandırmak ve taltif etmek anlamlarında okunabilir.

---

[28] **tamız**- *tam + ı-z-* damlatmak; **tamşı**- *tam+ş+ı-* şarabı kadehten hemen içmeyip lezzetini duya duya içmek. (Nevâyî Lügati) **ak-** *ag-* akmak; aksum ahsun bad-mest manasınadır. s. 131 (Nevâyî Lügati)

[29] Kaygu öltürdi mini tutgıl ayakçı tostuğân / Kim çagır kaygunı öltürmekke acıg ağudır (Kaygı beni öldürdü, ayakçı tostugan tut ki çağır kaygıyı öldürmeye acı ağıdır!)

[30] < Tü.- Tat. tustugan ~ tostogan > Rus. tost > tost; tost küter- "kadeh kaldırmak, kadeh üzerine nutuk söylemek" (TRS 547; TTAS 551) TRS (1966) Tatarsko-russkiy slovar', (Red. G. S. Emirov, A. S. Esedullin, U. Ş. Bayçura, Ş. S. Hanbikova) Moskva: "Akademiya NAUK SSSR" Mustafa Öner'den naklen, "*Tatarca-Rusça İlişkilerinde Geri Dönen Alıntılar*", Mustafa Öner, **Gazi Türkiyat Dergisi**, S. 5, güz 2009., s. 245-250.

Şairin, *bey* tarafından sunulan bu *tostugan* kımızını *helâl* olarak tavsif etmesi, bu törenlerin İslamiyet'ten sonra da kabul görüp yapılmaya devam etiğini göstermektedir.

Töre birle baş urup tut hanga

Sorkutın bir min-i bî-sâmânga (FK, 689/169)

Burada, *ayakçı* geçmemekle beraber beyit, han meclisinde töreye uygun *sorkut* dağıtıldığı ile ilgilidir.

Şair, töreye uygun olarak/*töre birle* han'a başvurmak ve *sorkud*tan [31] içmek istemektedir. Kendini *bî-sâmân* yanı itibarsız servetsiz nüfuzsuz olarak tanımlayan şairin, han'ın *sorkud*undan içmekle yeniden itibar kazanacağını düşünmesi bu törenin devlet ve halk nazarındaki itibarını göstermesi açısından ehemmiyetlidir.

Aşağıdaki beyitlerde bu durum daha açık şekilde işlenmektedir:

Özni ol sorkut ile mest kılay

Sözni han bezmide peyvest kılay

Kim eyâ tört uluska vâris

Fahr itip zâtınga rûh-ı Yâfis (FK, 689/170, 171)

---

[31] **sorkut** *sôr-gut* cür'a.; **sarkud** Mo. *sarhud* cür'a. (Nevâyî Lügati) **sarkud** Mo. *sarhud* mücered şarâb keyfiyetine dirler. (Nevâyî Lügati) Mahzen-i Mîr haydar'ın sebebi nazmında geçen kelime (Sabr ile Eyyûb'ga hem-dest bol / Cur'asınıng sarkudıdın mest bol) şekinde geçmektedir. Kelimeye *cür'a* manası değil de *halis şarap* anlamı vermek daha doğrudur.

Şair, dört ulusa vâris olan ve Tüm Türklerin atası kabul edilen Yafesin ruhunun kendisiyle gurur duyduğu bir han'ın bezminde sunulan içki ile sarhoş olmak istemektedir. Bu isteği yalnızca Cengiz mirasına varis hanın meclisinde *sorkut* içmekle alakalı değil o mecliste söz söyleme şerefine de erişmekle alakalıdır.

Han bezmi her ne kadar bir eğlence meclisi gibi gözükse de resmi yahut yarı-resmi bir mahiyet arz etmektedir. Şairin burada sunulan *sorkut* ile mest olmak istemesi han karşısında daha çok itibar kazanmak istemesiyle alakalıdır. Şairin diğer bir isteği de *sözni peyvest kılay* lafzıyla ifade ettiği sözümü han meclisinde duyurayım demektir. Han meclisinin yalnızca *sorkut* içmekle alakalı olmadığı konuğun bu mecliste konuşma imkânı da bulduğu anlaşılmaktadır.

2. 14. BARLAS (بِرلاس)

barlas Mo. *baru*+la+s* Çağatay ulusta bir kabile. (Nevâyî Lügati)

bırlas Mo. *baru*+la+s* Çağatay ulusta bir kabile. Güzelleri çoktur. (Nevâyî Lügati)

tarhan *tarkan* Çağatay ulusta bir kabile. (Nevâyî Lügati)

Etnik kimlik. Boy adı. Barlas boyu.

Çağatay ulusundan bir kabile. Kurucu boy. Cengizlilerin ana unsurlardan, Timurluların kurucu unsurlarından.[32]

Tarhan ve Barlas lafızları, töre ve kanun anlamına gelen *yasak* kelimesiyle beraber geçer. Ayrıca Tarhan kelimesi hep Barlas ile birlikte geçmektedir. Aynı zamanda bir unvan olan *tarhanlık* görevinin Barlaslara tevdi edildiği düşündürmektedir.[33]

Barlas'tan evlenmek iktidar için ehemmiyetli bir meşruiyet kaynağıdır. Timurun, *Güregen* lakabını para ve resmi yazışmalarda, ısrarla kullanması, bunu açıklamaktadır.[34]

Bir unvan olarak bakıldığında ve şairin bu boydan bir *mîrzâ* ile evlenmeyi sık işlediğine bakılırsa bazı görev ve ayrıcalıkların soy yolu ile geçmektedir.

Fakat şair, rindâne bir bakış açısıyla Barlas boyundan ve bey yahut han soyundan biri ile evlenmek istemez. Bunun yerine bir ortalık güzeli olan *lûlî* ile evlenmeyi tercih eder. (bknz. *lûlî*)

---

[32] Cengiz'in düzenlediği boylar organizasyonunda Çağatay ulusundan bir boy adı.

[33] Tarhandan vergi alınmaz, istediği zaman han ile görüşebilir, dokunulmazlığı vardır. Nevâyî Lügati, 1008. (Şecere-i Türk, Ebu'l-Gâzî Bahâdır Han'dan naklen.)

[34] **güregen** Mo. *küregen* Temür Han neslinden bir kimsenin Çinggis Han neslinden kız alanına derler. Kendisi padişah soyundan olup iki padişah kızını almış olan malum kişi. Bir han kızından ve bir han oğlundan hâsıl olmuş yine han kızını almış şehzâde. (Nevâyî Lügati)

Şiirlerde geçen, *cihân Tarhanı* ve *Barlası*, *il Tarhanı* ve *Barlası* tabirleri ayrıca dikkat çekicidir.

Epitetler: *Barlas x lûlî, yasak, yasakî-veş, Tarhan, Erlat, Sulduz, Turfan, Meleş*

Yasak ve Barlas

Salmak ot Barlas u Tarhan ‘ârızı ni sûd kim

Bizni köygen çihre birle bir yasakı köydürür (FK, 150/7)

Barlas ve Tarhan boyundan olanların Timurlulardaki üstün, ayrıcalıklı ve etkili statüleri şaire sevgili kadar tesir etmemektedir.

Şair, sevgilinin ateş gibi yanan çehresi ile ve adeta kanun/*yasak* yerine geçen bir sözü ile kendini yaktığını söylemektedir.

Beyitten, Barlas ve Tarhan boylarından olanların Cengiz yasasını ve töresini koruma ve yürütme görevinin olduğu anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

İy Nevâyi bir yasakî-veşga andak min harâb

Kim unutmış-min cihân Tarhan ile Barlasıdın (FK, 491/7)

Barlas’tan Evlenmek

Eğer ma‘şûk-ı zîbâ bolsa ni Barlas u ni lûlî

Nefis er bolsa kâlâ mülki ni Bağdâd u ni Târum (FK, 425/7)

Barlas boyundan bir güzel en yüksek statüye sahipken bir ortalık güzeli olarak *lûlî*, evlilik açısından bakıldığında, sosyal tabakalaşmanın en alt basamaktadır.

Fakat şair, meseleye aşk penceresinden bakmaktadır. Eğer âşık olunan kişi güzelse Barlas boyundan olması ya da *lûlî* olması fark etmez diyen şair, bir sosyal statü algısına değinmektedir. Bunu da kumaş/*kâlâ* nefis olduktan sonra Bağdat tan mı Târum’dan mı geldiği fark etmez diyerek pekiştirir.

Nevâyî sivdi bir lûlîni kız dik rub‘-ı meskûnda

Eger Arlat eger Barlas eger Turfan eger Sulduz (NŞ, 203/9)

Şairin beyitte saydığı boylar Çağatay ulusunun en güçlü kabileleri ve Timurluların kurucu unsurlarıdır. Bunlardan biriyle evlenmek *rub‘-ı meskûn* lafzı ile tanımlanan eski dünyanın tümünde bir meşruiyet kaynağıdır. Fakat şair, bu kabilelerden birine mensup soylu bir kızmış gibi bir Çingene/*lûlî* kızına âşık olmuştur. (bknz. *lûlî*)

Aşağıdaki beyit de mealen aynıdır:

Kim köngül sayd itse lûlî bolsa kim tut muğtenem

Aytman Arlat yâ Barlasdın birer mîrzâde tap (NŞ, 68/3)

Şaire göre aşk hep ön plandadır. Evlenmek için *Arlat* yahut *Barlas* boyundan birer mîrzâde bulmasını söyleyenlere kızan şair, gönlü alan biri *lûlî* de olsa değerlidir demektedir.

Şah ve sultan çocukları için kelimenin muhaffefini/*mîrzâ* kullanan şair, Arlat ve Barlas boylarından olan emirlerin çocuklarını tanımlamak için *mîrzâde* lafzını kullanmaktadır. (bknz. *mîrzâ*)

Ay Nevâyî neyley il Tarhân bile Barlasını

Kim birür könglümge hâlâ mâliş ol şûh-ı Meleş (GS, 273/7)

Meleş de Çağatay ulusundan bir boydur. Fakat şair, siyasi olarak çok etkin olmayan bu boyu Tarhan ve Barlas boylarına tercih etmektedir.

Meleş lafzının, Farsça işve anlamına gelen *mâliş* ile de îhâm-ı tenâsüplü kullanan şair, yine siyasi bir evlilik yerine işveli bir Meleş güzelini tercih etmektedir.

2. 15. BAY [35] (بای)

bây (T.) zengin. (Türkçe-Farsça Sözlük)

kırk *kırk yılka bây u çıkay tüzlinür*. Zengin ve fakir kırk yılda eşitlenir. (Dîvân-ı Lügâti't-Türk)

Sosyal Tip. Varlıklı. Zengin. (krştz. *fakîr*) (bknz. *ganî*) (bknz. *körkebay*)

Maddi olarak para/*dirhem* sahibi olmak ve çok geniş sürülere sahip olmak birer zenginlik/*baylıg* göstergesi olarak şiirde vurgulanırken; fizikî güzellik ve sağlam bir imana sahip olmak da farklı bir zenginlik türü olarak belirtilmektedir.

Şiirde, varlıklı ve yoksul/*bay u çıkan*; zengin ve dilenci/*bay* ve *gedâ* tezat oluşturacak şekilde kullanılarak cemiyetin, maddi olarak en alt ve en üst uçları belirlenir ve bu kelime grupları ile tüm sosyal sınıfları kastedilir.

Fakirin/*çıgan vîrâne*de, zengin'in/*bay* saray benzeri bir mekânda/*âbâd* oturması ise ayrıca bir sosyal statü göstergesi olarak vurgulanır.

Ayrıca, İslâm'ın *zekât* kavramı da *bay* ile beraber geçen diğer bir husustur.

Epitetler: *bay x çıgan, îmân baylıgı, bay x müflis, bay x gedâ, zekât bir-, âbâd, bay il x diremsiz il*

Tındurur bay u çıgannı hâkim-i rûşen-zamîr

Yarutur âbâd ile virâneni mihr-i münîr (FK, 749/1)

[35] Metinde ***bây*** yahut ***bay*** olarak geçmektedir. Biz elifin çeker/*med* değil, okutucu olarak kullanıldığındı düşüncesiyle ***bay*** şeklinde standart kullandık.

Hâkim-i rûşen-zamîr yaratıcıdır, güneş karşısında sarayın da viranenin de eşit bir şekilde aydınlandığı gibi, zengini ve fakiri de teskin eden odur. Burada *rûşen-zamîr* lafzıyla halkın her kesimini eşitlik ve adaletle idare eden sultan da kast edilmiş olabilir.

Ayrıca *bay* ve saray yahut konak anlamındaki *âbâd*; *çıkan* ve *vîrâne* de bu sosyal sınıfların statüsünü belirten birer gösterge olarak şiirde tenasüp sanatı bağlamında vurgulanmıştır.

Lutf itip yâ Rab ki imân baylıgın kılgıl nasîb

Kim helâk itmiş ‘amel müflisligidin hacletim (FK, 411/10)

Şairin istediği iman zenginliğidir. Amel olarak iflas etmekten utanan şair, imana sahip olmayı bir zenginlik olarak görür ve bunu ister. Amel konusunda eksikliklerinin olduğunu söyleyen şair en azından imana sahip olmak istemektedir.

Beyitte, *müflislig* ve *baylıg* tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Hüsn şâhı bay [36] u min munglug gedâlık kılmasam

Kimni tapıp iylegey-min şey’e li’llâh allıda (FK, 599/5)

Güzeller şahı yani sevgili karşısında ben kederli bir gedâyım, eğer ondan bir şeyler istemesem kimi bulup da Allah için bir şey isteyeceğim diyen şair, güzelliği de bir zenginlik olarak görmektedir.

---

[36] *Yâr* kelimesi diğer nüshada *bay* olarak geçmektedir; gedâ ile tezat oluşturduğundan diğer nüsha tercih edilerek yorum yapıldı.

Beyitte zengin/*bay* tipi ile alakalı iki algı açıkça vurgulanmaktadır. Güzel/*hüsn* olan ve *şâh* olan zengin/*bay* kabul edilmektedir. Şair, *hüsn şâhı* lafzı ile güzellerin şâhı gibi düşündüğü sevgilisini zengin/*bay* olarak tanımlamaktadır. (bknz. *körkebay*)

Çün yudı közler sevâdın eşk yarut yüz açıp

Kim diremsiz ilge bay il farzdur birmek zekât (GS, 77/6)

Bir fıkıh kaidesini hatırlatan şair, zengin halkın/*bay il* fakir halka/*diremsiz il* zekât vermesi farzdır demektedir. Sevgiliyi zengin birine, âşıkları da fakirlere benzeten şair, sevgilinin aşılara yüzünü göstermesini, güzelliğinin zekâtını vermesi gibi düşünmektedir.

Şairin, beyitte, *zekât* kelimesinin *yu-* fiili ile; siyahlık ve para anlamına gelen *sevâd-sevdâ* kelimesini de para/*direm* ile mukabil kullandığını söyleyebiliriz.

Cünûn sahrâsıda bayî yok irkendur bu mahzûn dik

Ki bolgay vahşî haylin kütkeli çobanı Mecnûn dik (GS, 348/1)

Şair, kendini, cinnet sahrasının en zengini olarak görür. Leylâ ve Mecnûn hikâyesine telmihle, Mecnun çöle düştüğünde etrafını vahşi hayvanlar sarmıştır. Şair, Mecnun'u çoban, bu vahşi hayvanları da Mecnun'un sahip olduğu sürü olarak görmektedir.

Beyitten, geniş sürülere sahip olmanın da bir zenginlik göstergesi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

2. 16. BÂZÎ-GER (بازی گر)

bâzîger (F.) [bâzî+ger]   1. oyuncu. 2. dansöz, çengi. (Farsça-Türkçe Sözlük)

duvâlek-bâzî duvâl-bazlık, ayyâr, tarrâr ve mekkârlık manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

bâz … bâzîden oynamak manasınadır. kumar-bâz kumar oynayıcı demektir… (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı mesleki tip. Oyuncu. Dansçı. Çengi. Hileci. Gösterici. Düzenbaz. Hokkabaz. Üçkâğıtçı. (bknz. *lu‘bet-bâz*) (bknz. *müş‘abid*)

Şiirde, *bâzî-ger*, etrafına toplanan insanlara/*temâşâ ehli* çember, bozuk para ve hançerle gösteri yapan ve hile yaparak paralarını alan/*nakd al-* bir çeşit gösteri ustası olarak tanımlanır.

Yine şiirde, *firîb*, *mekr*, ‘*ayyâr*, *rû-keş* ve *kalb* lafızlarıyla *bâzî-ger*lerin hile ve el çabukluğuna dayalı gösterilerinin birer kandırmaca olduğu vurgulanır. Oyuna getirmek anlamındaki *bâzî bir-* tabirini şair, bu tip ile alakalı sıkça kullanır. Yine şairin bu tip ile alakalı, faka basma/*bâzî yime*, oyuna gelme/*firîb yime* şeklindeki nasihatleri bu tipe bakışını vermesi açısından ehemmiyetlidir.

Dehr, *felek* ve *çarh* insanlara oyun oynadığı için *bâzî-ger*'e benzetilir.

Bâzî-ger tipi ile ilişkili olarak şair; *Hindû*, *lûlî* ve *lu‘bet* tiplerini zikreder.

Anlaşıldığı kadarıyla şair, güvercin oynatan kişi yahut güvercin dansı yapan güzel anlamındaki *kebûter-bâz* tabir edilen kişiyi de bu sınıfa dâhil etmektedir.

Sevgilinin gözleri ve zülfü de dönmesinden ve çok hareketli olmasından dolayı danslı gösteri yapan bir *bâzî-ger*e benzetilir.

Epitetler: *bâzî yi-, lûlî-i bâzî-ger, oyna-, bâzî bir-, ‘ayyâr, firîb, kebûter-bâz, çember, halka, kalb, rû-keş*

Hileci Bâzî-ger

Yime bâzî nücûm-ı tîredin kim

İrür kalb ile kim rû-keş derâhim (FK, 417/6)

Şair, feleği bozuk paralarla gösteri yaparak halkı kandıran bir hokkabaza, yıldızları da bozuk paralara benzetir.

Bâzî yi-, oyuna gelmek, faka basmak anlamındadır; *nücûm-ı tîre*, soğuk, sönük yıldız demektir. Şair, *bâzî-ger*in, hile ve el çabukluğu ile bozuk paraları/*derâhim* döndürerek/*kalb* yaptığı bir gösteriye telmihte bulunur.

Beyitte geçen ve hem *kılıf* hem de *ikiyüzlü* anlamındaki *rû-keş* lafzından, *bâzî-ger*in bu gösteri sırasında bir kılıf-örtü kullandığı yahut şairin, *bâzî-ger* tipi ile alakalı menfi bakışını ikiyüzlülük sıfatı ile pekiştirmek istediği anlaşılabilir. *Rû-keş* lafzı *derâhim*in sıfatı olarak alınırsa, iki yüzünde de aynı resim olan hileli para da kastedilmiş olabilir.

Köz uçıdın va‘de-i vasl iylep amma aldı cân

Gûyiyâ bâzî birip cân aldı ol ‘ayyâr köz (BV, 206/6)

Göz ucuyla vuslat vadesi verip âşığı kandıran ve onun canını alan sevgilinin gözü beyitte hileci/*ayyâr* olarak tavsif edilmektedir. Sevgilinin bu şekilde kandırması da *bâzî bir-* yani *oyun et-*, *kandır-*, *oyuna getir-* tabiriyle açıklanmaktadır.

Bâzî-ger ve Seyirciler

Hindûyîdür bü'l-'acab bâzî-ger ol köz devride

Hind ili ehli temâşâ hayl-i müjgân her taraf (BV, 310/5)

Beyitte, göz ortada dans eden Hintli bir dansçıya; kirpikler de bu dansçının etrafını sarmış ve alkış tutan Hintli seyirci grubuna benzetilmektedir.

Elâ-kara gözlü sevgilinin göz bebekleri, koyu renklerinden ve sağa sola çok hareket edip oynamalarından dolayı Hintli bir dansçıya benzetilmektedir. Mazmunu açacak olursak ortada dans eden Hintli dansçı ve etraflarında alkış tutan yine Hintli bir seyirci güruhu/*ehl-i temâşâ* vardır. Gözü çevreleyen kirpikleri yine renklerinden ve göz etrafını çevrelemelerinden dolayı bu gruba, ayrıca sürekli kırpışmalarından dolayı alkış tutan kalabalığa benzetilmişler.

Lûlî-i Bâzî-ger

Bir lûlî-i bâzî-ger irür çember içinde

Hâling ki uşol halka-i gîsû bile oynar (BV, 166/5)

Şair, sevgilinin yüzündeki beni/*hâl* Hintli bir dansçıya/*lûlî*, benin sevgilinin zülfünün kıvrımı içerisinde yer almasını da dansçı bir *lûlî*'nin çemberle yaptığı danslı bir gösteriye benzetir. (bknz. *lûlî*)

Tama‘ tutma felekdin kam kim hançer kılur aşâm

Yengi ay şeklidin her şâm ol lûlî-i bâzî-ger (NŞ, 194/9)

Şair, sürekli döndüğü düşünülen feleği dansçıya, her gece gökte beliren hilali de elindeki hançere benzetir. Felek, elinde hançerle her gece gösteriye çıkan dansçı bir *lûlî*'ye benzetilmektedir.

Kebûter-bâz

Ol kebûterga fidâ cânım ki şevkum nâmesin

Kılsa teslim iltiben şûh-ı kebûter-bâzıma (NŞ, 545/5)

Şûh-i kebûter-bâz / شوخ کبوترباز güvercin dansı yapan şuh güzel manasınadır. Şair, güvercin dansı yapan şuh sevgilisine yolladığı şevk namesini ulaştıran güvercine canını feda edeceğini söylemektedir.

2. 17. BENDE (بنده)

bende (F.) [besten>bend+e]   1. kul. 2. köle. 3. bağlı. 4. ben. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Köle. Kul. Tebaa. (bkz. *kul*)

Bu tip ile ilgili geçen *şâha kul olmak* ve *Huda'ya kul olmak* tabirleri dikkat çekicidir. Kısmet ve rızık konusunda yalnızca Hakka kul olmak gerektiğini vurgulayan şair, bunu unutmanın kişiye rezil edeceğini söyler. Şair, Hakk'a bende olmanın en büyük kemâl olduğunu da ifade eder.

Sadaka olarak yahut belayı def etmek için bende azat edilmesi adetlerine telmih yapılır.

Sevgilinin her dediğini yapan, tüm eziyetlerine katlanan âşık, bendeye benzetilir ve bu durum *canana bende olmak* şeklinde tabir edilir.

Aynı bakış açısıyla mürit de bende olarak görülür. Şeyhe tabi olup her dediğini yapmak bir nevi ona köle olmaktır. Bir rind olarak şair, şeyhe bende olmaktansa deyr pirine bende olmayı tercih etmektedir.

Şâh-ı mülk bendesi tabiri ile de şair, şaha kul olmayı ve bir nevi kula kul olmak olarak görür ve Hakk'a kul olmayı tercih eder. Fakat şair bu meseleye bazen müspet bir bağlamada bakmaktadır. Şaha yahut sultana bende olmak demek itibar kazanmak başka kimseye muhtaç olmamak demektir. Mefhumu muhalifi ile şahtan yahut sultandan ayrı kalmak ise herkese muhtaç olmak ve vatansız kalmak manalarına gelmektedir. Şair, bu mevzuda, kimsenin sultandan ayrı kalmaması/*sultandın cüdâ* için dua eder.

Bende, efendi anlamına gelen *seyyid* lafzının zıddı olarak da kullanılır. (bknz. *seyyid*)

Bendenin efendisi ile münasebetine de yer veren şair, bendenin efendiyi görünce ayağa kalkması ve *bende-hâne* durup beklemesi gerektiğini, bendenin efendiye hizmet/*hidmet* etmesi gerektiğini, bendenin verilen işleri yapmada çabuk/*çâlâk* davranması gerektiği, efendi bendeye karşı pervasız/*bî-pervâ* olsa da hizmetini eksiksiz yapmaya devam etmesi gerektiğini söyler.

Ayrıca şair, *bende-i fermân* tabiri ile tanımladığı bir kölenin, efendinin emrinden kesinlikle çıkmamasını gerektiğini, efendi zehir iç dese içmesi gerektiği ifadesi ile vurgulanmaktadır.

Bendenin efendi ile münasebeti üzerinden şairin efendi tipini de bazı sıfatlarla kategorize ettiği görülür: Kullarını seven ve şefkatli anlamında kullanılan *bende-nüvâz* tabiri müspet bir efendiyi tanımlarken; *bî-pervâ* tabiri ilgisiz, *hak-şinas* tabiri hakkı hukuku gözeten, *kadir bilmez* tabiri ise kadir kıymet bilmeyen menfi bir efendiyi tanımlamaktadır.

Hindû, *Hıtay* ve *Çerkes* tipleri bende tipi ile birlikte anılan etnik isimlerdir.

Epitetler: *Hak te'âlâ bendesi, bende-i Hudâ, bende-i bî-çâre, şâh-ı mülk bendesi, hidmet, âzâd, bende âzâd iyle-, çâlâk bende, bende-i fermân, râst bende, kul*

Hakk'a Bende Olmak

Bilür ki rûzî anga Hak birür özi dikning

Bolur çu bendesi bâ'is irür rezâlet anga (FK, 8/5)

Şair, kendisi gibi onun da rızkını Allah'ın verdiğini bildiği halde bir kimseye kulluk edenin durumunu rezalet olarak tanımlar ve bu kişiyi tenkit eder.

Hak te‘âlâ bendesining kısmetin

Çun ezel dîvânıda kılmış rakam (FK, 690/1)

Şair, yine *bende* lafzını Allah’a kul olmak bağlamında kullanmaktadır. Beyitte kısmetin ezelden takdir edilmesi telakkisi de vardır.

Her kişi kâmil irür bes anga Hak bendeliği

Mundın özge taleb-i kesb-i kemâl eylemengiz (NŞ, 658//VII/51)

Şair, beyitte, kemâl için Hakk’a bende olmanın kişiye yeteceğini ve bundan başka kemâl aranmaması gerektiğini söylemektedir.

Özige bu mülkdin tiggen belâlar taşı âzârî ve baş alıp özge mülkke barurnıng izhârı:

Bu mülk içinde yahşi yaman ta‘nı taşıdın

Ança yitişti bende-i bî-çârega cefâ

Kim şâh-ı mülk bendesiga çâre kılmasa

Yok çâre imdi mülk-i Hüdâ bende-i Hüdâ (FK, 693/1, 2)

Şair, memleketin şahına bende olmuş fakat derdine bir çare bulunmamıştır. Bu noktada şair, mülkün asıl sahibi olan Huda'ya el açıp onun kulu/*bende* olduğunu hatırlar.

Şiirdeki *bende-i bî-çâre* lafzı dikkat çekicidir. Bende tipi çaresiz olarak tanımlanmaktadır.

Bende Azat Etmek

Kâmeting bendesidür serv velî hidmet ara

Körüben râstlıgını anı kılıp-sin âzâd (BV, 125/3)

Beyitte, *bende* ve *hidmet* lafızları birlikte geçmekte, doğru/*râst* hizmet eden bir bendenin ise azat edileceği söylenmektedir.

Nahl-i kaddiga sabâdın yitse âsib özni bar

Sadkası yüz serv yanglıg bende âzâd iylese (BV, 554/2)

Beyitte, sadaka için köle azat etme âdetine telmih yapılmaktadır. Bu sadakanın asıl amacı ise belayı/*âsib* def etmektir.

Şair, fidan boylu sevgilisine saba yelinden bir bela gelmemesi için yüz tane servi boylu güzel bende azat etmeyi istemektedir.

İsteyerek Bende Olmak

Gerçi bendeng min mini âzâd kılma lutfdın

Kim koyun dik sudka-ı serv-i hırâmânıng bolay (GS, 670/5)

Şair, bir âşık olarak kendini bendeye benzetir ve sevgilisinin kendisini azat etmesini istemez. Bilakis, kendini azat etmemesini bir lütuf olarak görür ve sevgilisi için koyun gibi kurban/*sudka* olmayı ister.

İrâdetdin olgay idim bendesi

Eger tapsam irdi bir âzâde şeyh (NŞ, 112/8)

Şair, burada, bir şeyhe intisap etmeyi *bende ol-* tabiri ile ifade etmektedir. Fakat şair, *bende* olmak için *âzâde* bir şeyh bulamamıştır.

Canana Bende Olmak

Şeh olsa bende-min allında hâşâ

Ki bolgay hükm cânânımga nâfiz (BV, 130/5)

Şair, sevgilisini/*cânân* bir şaha, kendini de bir köleye/*bende* benzetmektedir. Çünkü âşık, canan karşısında, şahın hükmüne ve nüfuzuna tabi bir bende gibidir.

Gerçi halk âzâdesi-min yâr eger bendem dise

Andın artuk angla kim bir bende âzâd iylegey (BV, 624/2)

Şair, yâre bende olunca halktan kurtulup azat olacağını düşünmektedir. Yârin bendesi böyleyse bir de bende azat etmesini düşünün demektedir.

Bende Satmak

Visâling bey'ide sûd itmiş ol tâcir ki Yûsuf dik

Eger ming bendesi bolsa barın bu vech üçün satmış (BV, 256/2)

Beyitte bir köle tüccarından bahsedilmektedir. Şair, sevgilisine kavuşabilmek için yüz kölesini satan bu tacirin yine de kâr ettiğini düşünmektedir.

Beyitte geçen, *bey', bende sat-, sûd it-, Yûsuf dik bende* lafızları, köle ticareti ile ilgilidir.

Bende ve Bazı Etnik Kimlikler: *Hindû, Çerkes, Hıtâyî*

Bende vü âzâdga bî-dâd iter bu bâğnıng

Sünbülining Hindûsu hem sûsen-i âzâdı hem (NŞ, 408/7)

Şair, ilk mısradaki *bende* ve *âzâd* lafızlarına mukabil ikinci mısrada *sünbül* ve *sûsen* lafızlarını kullanmaktadır.

Şair, zülfü sümbüle, susamı ise sevgilinin boyuna benzetmektedir. Sevgilinin zülfü bağlı/*bende* iken boyu serbestçe/*âzâd* ve salınarak yürümektedir.

Şiirde, bendeye benzetilen sümbülün daha sonra *Hindû* olarak adlandırılması, Hindistanlıların köle olarak alınıp satıldıklarına telmihtir. (bknz. *hindû*)

Türk encümga didim hüsn içre sin yâ ol füzûn

Didi kim bolgay anga yüz bende Çerkeş min kibi (NŞ, 624/4)

Şair, Türk'e, sen mi güzelsin sevgili mi güzel diye sormaktadır. O da karşılık olarak *o sevgilinin güzelliğine benim gibi yüz Çerkeş bende olur* şeklinde cevap vermektedir.

Dîvân şiiri bağlamında, *Çerkeş* köleler güzellikleri ile meşhurdur. *Türk* ise hem güzelliği hem de özgür olması ile anılır. Hatta *Türk*, esir alır ve köle olarak satar. Beytin manası çok açık olmasa da şu şekilde günümüz Türkçesine çevrilebilir: Sevgili o kadar güzeldir ki yüz tane özgür Çerkeş onun güzelliğine köle olur.

Sünbülüngga bir Hıtâyî bendedür müşg-i Hoten

Ger delîl ister iseng bardur libâs-ı yargagı (BV, 591/3)

*Misk*in, hem siyaha boyamak ve daha parlak göstermek hem de güzel kokmasını sağlamak amacıyla saça sürüldüğü bilinmektedir. Şair, bu bağlamda Hoten miski/*müşg,* sevgilinin sümbül gibi saçlarının bendesidir demektedir.

Şair, muhtemelen, kırmızı bir keseye konulmuş Hoten miskini, yine aynı bölgeden gelen ve kırmızı kaftan/*yargag* giyen Tatar bir köleye benzetmektedir.[37]

Şaha/Sultana Bende Olmak

Bir eyesiz it bolup irdi Nevâyî yârsız

Bolmasun ya Rab ki hergiz bende sultândın cüdâ (GS, 41/7)

Sultana kul olmak ona tabi almak demektir. Eski devlet sistemi bağlamında değerlendirildiğinde sultansız kalmak ise bir nevi devletsiz kalmak demektir.

Tâc-ı Keyhüsrev bile mülk-i Süleyman istemes

Tâ Nevâyî boldı ol sultân-ı ʻâlem bendesi (GS, 595/5)

Beyitte, hükmü tüm dünyada geçen bir sultana bende olmak işlenmektedir. Böyle bir sultana kul olan kimsenin *tâc* ve *mülk*e ihtiyacı olmayacaktır.

Şair, kudretli bir sultana tabi olmayı müspet bir bağlamda değerlendirmektedir.

Allımda tabîb-i çâre-sâzım hem yok

Yanımda refik-i dil-nüvâzım hem yok

Tigremde enîs-i gam-güdâzım hem yok

Başımda şeh-i bende-nüvâzım hem yok (GS, 807)

[37] **yargag** *yark+ak* Far. *yarah* Tatarların giydiği deri kaftan. (Nevâyî Lügati)

Kıtada, sultana bende olmak algısı farklı bir açıdan verilmektedir. Şair; *tabîb*, *enîs* ve *refîk*i olmadığı için hayıflanırken, *bende-nüvâz* bir şaha sahip olamamasına da üzülmektedir.

Kullarını seven, şefkatli bir efendi anlamında kullanılan *bende-nüvâz* tabiri, burada şahı tanımlamakta ve şahın kendine tabi olanlarla münasebetini tasvir etmektedir.

Şehga şevket ‘âlemide bendedür yüz mâh u mihr

Hecr ara bilmes gedânıng bar ni mühlik ‘âlemi (NŞ, 639/3)

Şahın bendelerinin çokluğu onun kudretini göstermektedir ve bu da *şevket* lafzı ile ifade edilir.

Beyitteki *yüz* lafzı çoktan kinayedir. Şair, ay ve güneş kadar pek çok güzel bendesi olan şah, bunlardan bir tanesinin ayrılık/*hecr* içindeki halini nerden bilsin demektedir.

Bende ve Efendisinin Münasebeti

Niçe kim şah bî-pervâlıg itse

Kirek öksütmese kullugnı bende (GS, 543/7)

Beyitte, efendi ve bende arasındaki münasebet işlenmektedir.

Şah, efendiyi simgelemektedir. Şah, kayıtsız/*bî-pervâ* davransa da bendenin, kulluğunu eksiksiz yapmaya devam etmesi gerekmektedir.

Öter yâring Nevâyî ‘arz kıl kim

Kadem koysang yakın dur bende-hâne (GS, 553/7)

Şair, kendini bir bendeye, sevgilisini de efendiye benzetir ve bendenin efendisini görünce nasıl davranması gerektiğini tasvir eder.

Beyitte geçen ayağa kalk/*kadem koy, bende-hâne dur* ve *arz kıl* lafızları bendenin efendi karşısında nasıl davranması gerektiğini göstermektedir. Bu lafızların *kalk, dur, kıl* şeklinde emir sığasında kullanılmış olması ayrıca dikkat çekicidir.

Lebleringdin cân alurda barca il kuldur sanga a

Cân birürde bir kulung yok bendedin çâlâkrak (NŞ, 326/5)

Şair, beyitte, sevgilisi ve kendisi üzerinden *çâlâk bende* tabiri ile bir algıyı vermektedir. Bendelerin efendi ile münasebetini veren bu tabir; emredilen ve istenilen bir işe daha hevesle koşan, seri ve çabuk bir köleyi tanımlamaktadır.

Beyitte, âşık şair, kendisinin daha çabuk/*çâlâkrak* bir bende olduğunu ve sevgilisine, canını diğer âşıklardan önce alması gerektiğini söylemektedir.

Deyr pîri tutsa mey nûş itsem irmes ‘ayb kim

Zehr eger iç dir ki anıng bende-i fermânı min (GS, 514/6)

Beyitte, *bende-i fermân* tabirinin emir eri gibi bir manada kullanımı söz konusudur. Bir rind olan şair, deyr pirinin bir bendesi olduğunu ve onun emrinden çıkmayacağını, zehir iç dese içerim diyerek vurgulamaktadır.

Minnetdâr ve Hayran olmak Anlamında Bendelik

Diptür ki Nevâyî sözining bendesidür-min

Bu lutf ile ol şehde zarâfet bolur irmiş (BV, 252/7)

Beyitte geçen şeh, muhtemelen Hüseyin Baykara, şairin şiirlerini takdir etmek gayesi ile Nevâyî'nin sözünün bendesiyim demiştir. Şair bunu, şahın zarafetine ve lütfüne yorar.

Anca yâr eltâfıdın her kün yiter şermendelig

Kim irür kem her birige yüz yıl itsem bendelig (BV, 298/1)

Minnet borcu da bendelikle ödenir. Şair, yârin lütuflarını ödeyememenin utancı içindedir. Bu lütufların bedelini ise yüzyıl bendelik etsem ödeyemem diyerek açıklamaktadır.

Hidmet ittim hân-gâh şeyhiga kadrim bilmedi

Deyr pîri bendesi-min kim irür bes hâk-şinâs (NŞ, 230/6)

Beyitte, bende ve efendinin münasebeti işlenmektedir. Şair, *hangâh şeyhi*ne hizmet etmiş fakat kadri bilinmeyince *kadir-şinâs* olduğunu düşündüğü deyr pirine bende olmuştur. (bknz. *şeyh*) (bknz. *deyr pîri*)

Bende olmak aslında burada intisap etmeyi bildirmektedir. Şair, bu intisabın kölelik gibi kullanıldığını ve üstüne üstlük kadrinin de bilinmediğini söyleyerek ilk mısrada şeyhi tenkit etmektedir.

Şair, beytin iki mısrasında, birbirine tezat oluşturan iki farklı efendi tipi tanımlamaktadır: Kadir bilmez ve kadir-şinas.

2. 18. BİG [38] (بك)

big kâf kâf-ı a'cemîdür, *bek* demekdür, *mîr* ma'nâsına. (Nevâyî Lügati)

Unvan. Bey. (bknz. *şâh*)

Şair, dîvâna katılan yüksek düzey devlet erkânını bey/*big* olarak tanımlar. Şâh'a bağlı olduklarını ve şahın meclisine/*dîvân* katıldıklarını belirtir.

Şah'ı aya, beyleri de yıldızlara yahut şah'ı peygambere ve beyleri de ashabına benzeten şair, idari hiyerarşide beyin yerini tayin eder. Metinde geçen *ulug bigler* lafzından, beylerin de kendi içlerinde bir derecelemeye tabi olduğu, içlerinden bazılarının daha yüksek mertebede olduğu anlaşılmaktadır.

Şair, şah'ın, statü göstergesi olarak *tâc* ve *hil'at* giymesine karşılık, bey'in *kalpak* ve *şırdak* giydiğini belirtir.

Şiirde, beylerin, töreye uygun olarak, belirli bazı boylardan evlenmesi âdetine ve beylerin de meclis düzenlediklerine değinilmektedir.

Epitetler: *biglik hân-kah, uluk bigler, kalpak, şırdag, nâyib, devlet erbâbı, big hidmeti*

[38] Nevâyî Lügati'nin kelimeyle ilgili açıklamasında kelimenin *kâf-ı Fârisî* de denilen Acem kâfıyla yazıldığı belirtilmektedir. Kâf-ı Fârisî, Türkçe ve Farsça kelimelerde "g" harfinin imlâsında kullanılır.

Şah ve Beyleri

Bil ki ‘âlemde ni şeh kaldı ni big

Şâh-ı magfûr dik ü bigleri dik (FK, 689/236)

Şaha bağlı, meşruiyetleri ona bağlı ve yalnızca ona karşı sorumlu devlet erkânı bey olarak tanımlanır.

Şâh bile bigler vasfı vü ta‘rîfide egerçi vasfka sıgmaslar:

Bizing şeh birle bigler mecma‘ı bar

Eger câlis tururlar yoksa râkib

Özidür ay u rûşen-rây bigler

Kamer devride andak kim kevâkib (FK, 692/1, 2)

Şah'ın dîvânına katılan yüksek devlet erkânı yukarıdaki kıtada bey/*big* olarak tanımlanmaktadır. *Mecma‘* lafzı ile ifade edilen toplantı yerinde şah ve beyler teşrifat/*protokol* gereği, belirli bir nizam içerisinde, oturarak yahut ayakta hazır bulunmaktadırlar.

Şair, ortada olduğundan *şah*ı aya; karşısındaki dizilmiş beyleri ise ziyasını ondan alan yıldızlara benzetmektedir.

Şâh gâzî bile Nevâyî'nin enbiyâ serefrâzı bile eshâbıga teşbîh kılıptur:

Bizing şâh ol sıfât kim barı şehlerdin irür mümtâz

İrür nâyibleri hem beyle ya'nî devlet erbâbı

Özi şehler ara hayl-i nübüvvetde Muhammed dik

Velîkin bigler anıng allıda peygamber eshâbı (BV, 686/1, 2)

Şair, sultan ve beyleri, peygamber ve ashabına benzetmektedir.

İkinci beyitte bey/*big* olarak tanımladıklarını ilk beyitte *devlet erbâbı* ve *nâyibler* olarak veren şair, beylerin devlet erbabı olduğu ve bir nevi sultanın naipleri sayıldıklarını vurgulamaktadır.

Bir ösrük ilni çıkıp kırgan irmiş ay Lutfî

Sining biging mü ikin ya bizing mîrek mü ikin (GS, 471/6)

Beyitte, beylik ve mîreklik arasında bir ilişki kurulmaktadır. Lutfî'ye nazîre olarak yazılmış bir gazelden aldığımız bu beyitte şair, Lutfî'nin hamisini bir bey/*big*, kendi hamisini ise bir *mîrek* olarak adlandırmaktadır.

Niçük kim kamer tigreside nücûm

Ulus ol kuyaş sarı kıldı hücûm

Cihân milketining uluk bigleri

Yana pâyede ortarak dikleri (GS, mukaddime, s. 12)

Şair, şahı kamere yahut güneşe/*kuyâş*, beyleri/*big* ise yıldızlara benzetmektedir.

Manzumede, beyler ile ilgili kullanılan ulu/*uluk* ve orta/*ortarak* tabirleri, beylerin kendi içlerinde de bir derecelemeye tabi olduklarını göstermektedir.

Beyin Kıyafeti

Şah u tâc u hil'ati kim min temaşâ kılgalı

Öz bigim başıda kalpak ignide şırdagı bes (GS, 251/4)

Beyitten anlaşıldığı şekliyle, teşrifata uygun olarak, şah, kürklü ve sırmalı *hil'at* giyip *tâc* takarken; bey, keçe kaftan/*şırdag* giyip *kalpak* takmaktadır.

Teşrifattaki bu uygulamadan hareketle şair, şaha ulaşamadığını ancak beylerle görüşebildiğini estetik olarak şöyle ifade etmektedir: Şahlık tâc ve hil'ati temaşa etmek kim biz kim; başı *kalpak*lı eğni *şırdak*lı beylerle mülakat bize yeter!

Bey Algısı

Ay Nevâyî ger müheyyâ tapmasang esbâb-ı ‘ayş

Gam yime şeh kulluğı yüz ‘ayş üçün esbâb irür (GS, 202/9)

Beyitteki *şeh kullugı* lafzı, diğer nüshada *big hidmeti* olarak geçmektedir. Şah ve beylerin maiyetlerindekileri ayş meclislerine davet etmelerine telmihle şair, bu meclise davet edilmesen de bey’e yahut şah’a hizmet etmek, çok fazla nimete vesile olur demektedir.

Ayagınga bu ki kılman nisâr cân nakdin

Hakâretdin uyalur-min ey bigim ayaman (NŞ, 456/3)

Beyitten, beylere hediye arz edildiği anlaşılmaktadır. Beylere verilen hediye onlara konumlarına layık olmalıdır. Şairin verecek bir canı vardır. Onu da değersiz gördüğü için beye hediye olarak vermeye utanmaktadır.

Pehlevân Ni‘metning sultânî hân-gâhda hâdimlik temennâsı ve aş hevâsıda pişürgen hâm sevdası:

Kılıptur Pehlevân Ni‘met temennâ

Ki biglik hân-gâhda kılsa hıdmet

Velîkin il sözi bu kim kirekmes

Munung dik hân-gâhda iyle ni‘met (FK, 732/1, 2)

Şair, kıtanın açıklamasında *sultânî hangâh* derken, beyitte *biglik hangâh* demektedir. *Sultânî* ve *biglik* kelimelerini eş anlamlı olarak kullanan şair, bir nevi ikisini bir görmektedir. Yani her iki lafız, *resmî* ve *devlete ait* anlamında kullanılmaktadır.

Pehlivan Nimet, beyliğe ait hangâhta bir çeşit memuriyet/*hâdimlik* istemektedir. Fakat talebi, bunun gibi/*munung dik* hângaha öyle nimet yakışmaz diyerek reddedilmiştir. Şiirden anlaşıldığı kadarıyla buna layık görülmediği için kabul edilmemiştir. Biglik hangâhta hizmetçilik/*hâdimlik* için seçici davranılması, beyin ve beyliğe ait kurumların saygın konumunu göstermektedir.

İkki tâzi bar irdi biglikde

Her biri sayd vakti şîr-i şikâr (FK, 735/1)

Mealen *beyliğe ait av vakti aslan kesilen iki tazı vardı* anlamındaki beyitte şair, *biglik* lafzını, sultana yahut saraya ait mülk anlamında kullanmaktadır

Diding sagındım irür eşkdin yüzüng gül-gûn

Bigim uzun yaşa sagınganıng sarıg altun (FK, 810)

Şair, beyim uzun yaşa/*bigim uzun yaşa* ve saydığın altın olsun/*sagınganıng sarıg altun* diyerek beye dua etmektedir.

Baba big oğlınıng fevtini edâ kılıptur ve ol oğul babasını du'â

Oğul ger bardı Tingri rahmetiga

Yaşasun karnlar babası anıng

Eger baba big oğlı iyledi nakl

Hak itsün ravzanı me'vâsı anıng (BV, 678/1, 2)

Şair, siyasi bir çekişmeye gönderme yaparak, babanın bey olan oğlunu öldürürken, oğlunun babasına dua etmesini şiirine mevzu etmektedir.

Gedâga humsıdın er saltanat durur ni 'acab

Kaçan ki biglik anıng rub'ıdın müyesserdür (BV, 722/5)

Yukarıdaki muamma türündeki manzumede para anlamına gelen *tenge* lafzı gizlidir. Bey ve sultan arasındaki mali hiyerarşiye değinen şair, sultanın beytül mâlden beşte birini almasına, kalanın dörtte birini beylerin paylaşması geleneğine telmih yapmaktadır.

Cân birür her dem Nevâyî ni 'aceb ger birse cân

Kul ki ayrılgay bigidin big ni kim sultânıdın (GS, 500/8)

Şair, sevgilisini önce beye daha sonra da sultana benzetir.

İlk benzetmesinden estetik bir dönüş/*rücû* yapan şair, sevgilisini hiyerarşik olarak beyden daha üstün konumdaki sultana benzetir.

Bey ve Evlilik

Ey Nevâyî manga bes ol sanem-i lûlî-veş

Bigge Kıpçak u Akar şehga Kıyat u Bilgüt (NŞ, 71/7)

Âşık-şair kendisini gedâya benzetir ve sevgili olarak kendisine *lûlî*yi uygun görür. Kıpçak ve Akar boyundan güzellerle beyin, Kıyat ve Bilgüt'lerle de şahın evlenmesi gibi dönemin sosyal hayatındaki bir evlilik hiyerarşisine telmihte bulunan şair, bir gedâ olarak da kendisine bir nevi ortalık güzeli anlamında kullanılan *lûlî*'yi uygun görmektedir. (bknz. *barlas*)

Bey Meclisi

Helâl ana süti diktür ger öz bigim tutsa

Tapuk kılıp yükünüp tustugan içinde kımız (NŞ, 218/6)

Beyitten, Türk-Moğol adetlerine uygun olarak beylerin de meclis düzenledikleri anlaşılmaktadır. Beylerin düzenledikleri bu meclisler yarı-resmi bir mahiyet arz etmektedir.[39]

[39] Tafsilat için *ayakçı* maddesine bakınız.

2. 19. BİKE [40] (بـ يكه)

bike *big-e* kâf kâf-ı ‘Arabîdür, eri olmayan ‘avrata dirler ve dahı şol ‘avrata dirler ki dahı veled getürmemiş ola (Nevâyî Lügati)

bigeç *big-e-ç* kız, saygıdeğer kadın (Nevâyî Lügati)

big egeçi hanımefendi (Senglâh)

îşî hîşî vezninde. Nisvana mahsus edât-ı ta‘zîmdir. Bibi, bigüm ve bike gibi. Istılahımızda kadın ve hanım mevkiindedir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Sosyal tip. Kocası ölmüş kadın. Dul. Bâkire kız.

Şair, kelimeyi, evin hanımı yahut dul kadın anlamlarında kullanmaktadır.

Epitetler: *bike x mîrek, öy kız, dâye*

‘Işk eger bolsa hevâ-yı nefsdin pâk ey köngül

Yok tefâvüt dilbering ger bike bolsun ger mîrek (BV, 330/6)

Bike burada *dul avrat* anlamında kullanılmaktadır. Çünkü, *mîrek* ile *bike* tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Mîrek, muhtemelen sultanın soyundan olan kadınlar için kullanılmaktadır.

[40] Kelime transkripsiyonlu metinlerde ***bige*** şeklinde okunmasına rağmen, Nevâyî lügati’nin açıklamasında kâf-ı Arabî ile yazıldığı açıkça belirtildiğinden biz ***bike*** şeklinde standart kullandık.

Şair, aşkın temizse bu ikisi arasında bir fark yoktur diyerek iki tipi karşılaştırmaktadır.

Leylî vü Şîrîn'ga hem eyle gehî iltifat

Bikege yok çün güzîr öy kız ile dâyedin (NŞ, 490/3)

Şair, sevgilisini evin hanımına/*bike,* Leylâ ve Şîrîn'i de sırasıyla, onun en büyük yardımcıları olan evin kızı/*öy kız* ile evdeki dadı yahut sütanneye/*dâye* benzetmektedir. (bknz. *dâye*)

2. 20. BÎ-KES (بی کس)

bîkes [bî+kes] **1.** kimsesiz. **2.** çaresiz. (Türkçe-Farsça Sözlük)

bîvâre yâ-yı meçhulle. Bî-kes, garîb, derd-mend, zelîl ve hakîr manasınadır. (Burhân-ı Kâtı')

Sosyal tip. Kimsesiz. Düşkün.

Şiirde, kimi kimsesi, arayanı soranı, yâri-sevgilisi, yeri yurdu ve diyarı olamayan kimseler *bî-kes* olarak tanımlanmaktadır.

Bî-kes, yalnız/*yalguz* olarak tanımlanır.

Şair, kendini ekseriyetle *bî-kes* olarak tanımlar. Aşk onu kimsesiz ve aciz bırakmıştır.

Bî-hânümân, *bî-çâre*, *bî-dil, bîmâr, bî-yâr* gibi sıfatlar şiirde ekseriyetle *bî-kes* tipinin diğer vasıfları olarak kullanılır.

Farklı bir bakış açısı ile şair, âlem halkı, zamâne insanı, halk/*il* lafızları ile ifade ettiği sıradan halktan uzaklaşmayı-uzak durmayı da *bî-keslik* olarak tanımlar ve bu tür yalnızlığı müspet bir manada kullanır.

Epitetler: *bî-kes-i muztar, âlemni kiz-/âlemi gez-, bî-keslikke mu'tâd eyle-/bî-kesliğe alış-, mahrûm, bî-keslik vakti/yalnızlık zamanı, bî-keslik çağı/yalnızlık zamanı, bî-keslik belâsı/yalnızlık-kimsesizlik belâsı* ***(birlikte anıldığı tipler)*** *nâ-tüvân, âvâre, bî-hânümân, zâr, bî-dil, bî-çâre, bîmâr, haste, za'if, yalguz, bî-yâr*

Bî-kes Kimdir?

Telh-kâm oldum anıng kûyide bî-keslikdin

‘Işk kûyining irür çün kadeh-i gurbeti telh (NŞ, 110/5)

Âşık-şair, aşk mevzusunda yalnızdır ve içinde bulunduğu bu durumdan muzdariptir.

Şair, beyitteki, tenasüp grubu oluşturan *telh-kâm, telh, bî-kes* ve *gurbet* lafızları ile ayrıca, *bî-kes* tipinin içinde bulunduğu psikolojik durumu tasvir etmektedir. *Telh* acı, *telh-kâm* da kederli anlamlarındadır. Aşk mahallesinden uzak düşmüş olmasını da acı gurbet/*telh gurbet* lafızları ile tanımlayan şair, yine *bî-kes* tipinin halet-i ruhiyesini yansıtmak istemektedir.

Yoktur endûh u melâlet otıga has min kibi

Bî-dil ü bî-çâre vü bîmâr u bî-kes min kibi (NŞ, 624/1)

Şairin kendini tanımlamak için kullandığı *bî-dil, bî-çâre, bîmâr* ve *bî-kes* lafızları aslında şairin *aşk* için uygun ve kalifiye olduğunun göstergeleridir ve şair, *bu aşk ateşine en iyi ben yanarım* demektedir.

Şairin *bî-kes*lik ile beraber kendini tanımlamak için kullandığı diğer sıfatlar aslında bu tipi tanımlamaktadır: Gönlünü kaptırmış/*bî-dil*; çaresiz/*bî-çâre* ve hasta/*bîmâr*.

Bu ki min mahrûm u il mahrem durur cânânıma

Mungranıp bî-keslikimdin ot tutaşır cânıma (NŞ, 569/1)

Yârinden ve yâri ile görüşmekten mahrum olan âşık bu durumunu yalnızlık olarak tanımlar ve bu durumdan bunalıp adeta ateşlerde yandığını söyler.

Canına ateş yan-/*canına ot tutaş-*, bunalmış/*mungran-* ve *mahrûm* lafızları yine kimsesiz/*bî-kes* tipinin karamsar profilini çizmektedir.

Yüz garîb ahvâl bî-keslikde her dem bar imiş

Ötmegey irdi tilimge lafz-ı gurbet kâşki (GS, 609/5)

Gurbetten bahseden şairin sözünü ettiği şey başına gelmiş ve *bî-kes* konumuna düşüp yalnız ve *garîb* kalmıştır. İçinde bulunduğu yalnızlık psikolojisini de *her dem yüz garib ahvâl* yaşıyorum şeklinde ifade etmektedir.

Beyitteki *garîb* ve *gurbet* lafızları *îhâm-ı tenâsüb*lü kullanılmakta ve dolaylı olarak kimsesiz/*bî-kes* tipinin sıfatlarını çağrıştırmaktadır.

Söz diyâr u yârdın sormang ki hicrân deştide

Kalgalı bî-kes unut bolmış manga yâr u diyâr (FK, 141/3)

Şair, *bî-kes* tipini, *hicrân deştinde yâr ve diyârı unutmak zorunda kalan kimse* şeklinde tanımlamaktadır.

Memleketinden ve sevdiklerinden ayrı düşmüş olan bir kimseyi daha doğrusu *tecrîd* ile kendisini *bî-kes* olarak tanımlayan şair, bunu daha da vurgulu

söylemek maksadıyla *bana yâr ve diyârdan sormayın, onları unuttum* demektedir.

Vâdî-i hicrân ara min bî-kes ittim sormadı

Hiç yârî ol taraf barıp bu yalguzdın haber (FK, 170/6)

Yalnız/*yalguz*, ayrılık/*hicrân* ve yit-/*it*- lafızları doğrudan *bî-kes* tipini tanımlamaktadır.

Şair, ayrılığı bir çöle benzetmektedir. Bu ayrılık çölünde adeta kaybolduğu halde hiçbir dostu/*yâr* o tarafa bakıp da bir haber sormamıştır.

Hemen yukarıdaki beyitte unutmak zorunda kalan kendisi idi, burada ise şair, unutulmuş olmak ve arayanı soranı olmamak durumunu da *bî-keslik* olarak tanımlamaktadır.

Yolung üstide yatıp-min haste vü zâr u za'if

Bir öterde iylegil bu bî-kes-i muztarga rahm (FK, 454/5)

Bî-kes ile birlikte geçen hasta/*haste*, ağlayan/*zâr*, zayıf/*za'îf* ve ıstıraplı/*muztar* lafızları aslında yine bu tipi tanımlamaktadır.

Estetik bir dille, kendisini *yalnız*, *hasta*, *ağlayan*, *zayıf* ve *ıstırap çeken* olarak betimleyen âşık-şair, sevgilisine seslenerek *yolunun üstünde yatıyorum bir geçişinde bana merhamet et* demektedir.

Kendini, yol kenarında ıstırap içinde yatan, harap ve bitap bir dilenci gibi tasvir eden şair, *rahm it*- tabiriyle de merhamet edilecek bir durumda olduğunu söylemektedir.

İylemeng bî-keslikimni ta‘n bir kün bar idi

Minde hem bir nâzenîn çâbük-süvâr ey dostlar (BV, 140/4)

*Bî-kes*liği yüzünden ayıplanan şair, *bir zamanlar benim de nazenîn ve çâbük-süvâr yârim vardı* diyerek kendini savunur.

Beyitten *bî-kes*lik ile ilgili şu durumlar anlaşılmaktadır: *Bî-kes*lik cemiyet tarafından yahut bazıları tarafından ayıplanacak/ayıplanabilecek bir durumdur; sevgilisi/*yâr* olmayan da *bî-kes* olarak tanımlanır; *bî-kes*lik süreklilik arz eden bir statü değildir, kişi bu duruma düşebilir yahut bu durumdan çıkabilir.

Beyitten anlaşılan, bu tip ile alakalı diğer bir tuhaf durum da şudur ki şairi yâri olmadığı için *bî-kes* diyerek ayıplayanlar dostlarıdır. Demek ki şaire ve o günün cemiyetinin anlayışına göre *dost* sahibi olmak kişiyi *bî-kes* statüsünden kurtarmamakta kişi bu halden kurtulmak için *yâr* sahibi olmak durumundadır. (bknz. *dost*) (bknz. *yâr*)

Yâringiz vaslın ganîmet iyleben şükr iylengiz

Kim Nevâyî boldı bî-keslikde zâr ey dostlar (BV, 140/9)

Yukarıdaki beyti aldığımız gazelin dokuzuncu beytinde şair, yine dostlarına seslenerek, yârinize kavuşmanın şükrünü eda edin, ben *bî-kes*likten ağlıyorum demektedir.

Yine, aynı bakış açısıyla dostları olduğu halde yâri olmadığı için bu sefer şair, kendi kendini *bî-kes* olarak tanımlamakta ve dostlarına nasihat yollu seslenerek, *yârinizle olmayı ganimet bilin ve şükrünü eda edin bakın ben bî-keslikte ağlıyorum* demektedir.

Başıng al kit lîk çün hem bî-kes ü hem haste-min

Hâletim sormakka gâhî beyt-ül-ahzânımga yit (NŞ, 78/2)

Beyitte şair, *yâr*ine seslenmekte *başını al git ama arada bir de olsa halimi sormak için kulübeme uğra* demektedir.

*Bî-kes*lik ve hastalığı beraber anan şair, *külbe-i ahzân* lafzıylada Yûsuf ve Yakub peygamberler kıssasına gönderme yapar. Evim, Yusuf'un babasının evi gibidir diyerek kimsesizliği ayrıca vurgular.

Şair, *bî-kes* ve *hasta* tiplerini Yusuf'u bekleyen Yakup peygambere benzetmektedir. Yakup peygamberin, Yusuf hariç tüm ailesi yanında olmasına rağmen en sevdiği oğlundan ayrı olması şairin onu *bî-kes* olarak tanımlamasına yeterli sebep oluşturmaktadır. En sevdiği oğlunu kaybeden ve yıllarca ondan ayrı kalan Yakup peygamberin, içinde bulunduğu durum, evinin hüzünler evi olması ve sürekli ağlaması aslında *bî-kes* tipinin ana hatlarını çizmektedir.

Bî-keslik ve Aşk

'Işk ara kim kördi âyâ nâ-tüvânî min kibi

Bî-kesi âvâreî bî-hânümâni min kibi (FK, 652/1)

Burada şair, yakın manaya gelen ve sosyal statü olarak aynı sınıftan insanları tanımlamak için kullanılan birkaç tipi bir arada zikreder; *bî-kes, âvâre, bî-hânümân, nâ-tüvân*.

Şair, ben gibi/*min kibi* diyerek bu tiplerle arasında bir empati kurar hatta kendisinin aşk yüzünden *bî-kes*ten daha aşağı bir duruma düştüğünü vurgular.

Bardur Nevâyî bî-kesî ‘ışk içre andak kim hâsî

Çun örteding anı besi köydürme dûzâhda yana (FK, 1/9)

Şair, Allah’a seslenerek, ondan, aşk yüzünden *bî-kes* olup zaten yandığını, cehennemde tekrar yakmamasını ister.

Şaire göre aşk, insanı yalnızlığa/*bî-kes* sürükler ve yalnız olan da içinde bulunduğu durumdan fiziki olarak yanıyormuşçasına rahatsız olur, acı çeker.

Bî-kes ve Sâkî

Sâkiyâ könglüm iter bâde heves

Lutf kılgıl ki irür-min bî-kes (FK, 689/392)

Şair, *bî-kes*liğine vurgu yaparak *sâkî*den bâde ister. Şair, dilenciliğin meşru sebeplerinden görülen kimsesizliğini ve yalnızlığını öne sürerek, *sâkî*yi etkileyip şarap almaya çalışmaktadır.

Bî-kes ve Ağlamak

Yıglamak hâlime bir dem fen itey

Zâr u bî-keslikime şîven itey (FK, 689/394)

Bî-kes olan ağlar, ağıt yakar. Hatta ağlamak konusunda hüner/*fen* sahibidir.

Yıgla- ve *zâr* kelimeleri mana bakımından yakın olsalar da, daha yakın bakıldığında farklı ağlama biçimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır.

Türkçe *yıgla*- kelimesi normal bir şekilde ağlamayı karşılarken; Farsça *zâr* kelimesi bağıra çağıra yapılan bir ağlama fiilini tanımlar. *Fen it*- tabiriyle birlikte düşünüldüğünde ise şair, içinde bulunduğu *bî-kes*lik durumuna farklı şekillerde çok ağladığını belirtmekte ve ağlamanın türleri söz konusu olduğunda nerdeyse uzman olduğunu söylemektedir.

Bî-kesin Ölümü

Bî-kes ölsem ni ta'accüb kim vefâda can birip

Tapmadım ehl-i vefâ barı cihânnı ahtarıp (FK, 58/7)

Çok vefalı olmaktan dolayı can verip kimsesiz ölsem şaşılmaz, cihanı gezip dolaştım bir vefalı yâr bulamadım diyerek, eşi dostu olmadığından şikâyet eden şair, yalnız ölmekten endişe duyar.

Şaire göre kimsesizin/*bî-kes* hayatının en zor anlarından biri de ölümü sırasında yanında kimsenin olmamasıdır.

Çu min öldüm gamım ol hüsn şâhı ger yise tang yok

Ki bî-kesler ölüp ni kim kalur sultân irür vâris (FK, 95/3)

Beyit, *bî-kes*liğin ölümüne hem sosyal hem de hukuki/*fıkhî* bir bakış açısını ihtiva etmektedir.

Şair *bî-kes*tir. Sahip olduğu tek şey ise ölümüne de neden olan *gam*dır. Âşık-şair, öldüğü takdirde güzellik sultanı/*hüsn şâhı* olan sevgilisinin gam yiyeceğini/üzüleceğini düşünür. Çünkü resmi uygulamaya göre kimsesiz/*bî-kes* bir kimse ölünce malları, vârisi olmadığından, devlete yani sultana kalır.

Bî-kes ve Gece

Ger öter yüz ming su'ûbet birle kündüz mihneti

Vay u yüz ming vay min bî-keske bolgaç kiçkurun (BV, 442/3)

Gündüzleri bile bin mihnetle geçiren yalnızın/*bî-kes* gece yaşadığı zorlukları şair, *gece bî-kesin vay haline* diyerek vurgulamaktadır.

Beyitte gece, *bî-kes*in yalnızlığını daha çok hissettiği bir vakit olarak tanımlanmaktadır.

Min ü derd ü belâ ey şâdlıg bargıl ki hecrinde

Mini gam tünleri bî-keslikim vakti avutmuşlar (NŞ, 136/3)

Âşık-şair yârinden ayrı olarak geçirdiği vakitleri *bî-keslik vakti* olarak tanımlamaktadır. Bu yalnızlık zamanını ise gam geceleri/*gam tünleri* izafeti ile daha da pekiştiren şair, geceleri yalnızlığın daha da arttığını vurgulamakta ve yine geceleyin yalnıza/*bî-kes*, *ironik* olarak, *gam* ile beraber *dert* ve *belâ*nın eşlik ettiğini söylemektedir.

Bî-kes ve Âlem Ehli

Ey köngül çun ‘alem ehliga vefâ yoktur kişi

Evlî ol kim özni bî-keslikke mu‘tâd iylese (BV, 554/5)

Âlem halkında vefa yoktur diyen şair, kişinin cemiyetle beraber yaşamak yerine yalnız ve tek başına yaşamaya alışmasını daha evla bulur.

Aşağıdaki beyit de yakın manadadır:

Ay Nevâyî ‘âlem ehliga çü yok irmiş vefâ

Kil ü mundın narı bî-keslik bile mu‘tâd bol (GS, 398/7)

Şair, *âlem ehlinde vefâ yok, onlardan dost arayacağına, gel bundan sonra bî-kesliğe alış ve rahat et* diyerek kendi kendine tavsiyede bulunur.

İl cefâsınıng melâli kılsa her dem kasd-ı cân

Könglüngüzni gayr-ı bî-keslik bile avutmangız (NŞ, 212/4)

Yukarıda vefasız olarak geçen halk burada *cefâ*, *melâl* ve *kasd-ı cân* ile birlikte geçmektedir. Şair halkın bu silahlarına karşılık gönlü avutmanın en iyi yolunu *bî-keslik* olarak vermektedir.

Burada bî-kesliğin farklı bir tanımı yapılmaktadır. Halktan uzaklaşmak, beklenti içinde olmamak da bir nevi entelektüel bir yalnızlık olarak müspet manada ele alınmaktadır.

Bî-kes ve İt

Haste kûyüngde yatmışam bî-kes

Tutkuçim kapkuçım itingdür ü bes (GS, 246/1)

Âşık şair, hasta ve kimsesiz olarak sevgilinin mahallesinde bir köşede yatmaktadır. Kendine arkadaşlık edenler, yalnızca kendini ısırıp çekiştiren sevgilinin itleridir.

Bî-kes ve Âşık

Ta'n komang kim Nevâyî bî-kes ü bî-yâr imiş

Kim anga 'âlemde 'âşıklık iş olmış 'ışk iş (GS, 259/7)

Şair, kimsesiz ve yarsız olduğu için ayıplanmaktadır. Fakat şair, âşık olduğunu ve âşık olanların hep yarsız olduğunu söylemektedir.

Mest ü 'âşık min dagı könglümde ayrılgan kişim

Ay müselmânlar ni tang min zâr-ı bî-kes yıglamak (GS, 331/3)

Şair, mest ve âşıktır, *kimsesizin ağlaması ayıp mıdır diyerek* kendisini ayıplayan Müslümanlara seslenir.

Bî-kes'in Arkadaşları

Kan içre gark bağrım ara dağ u deşt üze

Bî-keslikim çağıda manga lâle yârdur (NŞ, 188/5)

Şairin gönlü aşk yüzünden yaralıdır. Yalnız/*bî-kes* olduğu için insanlardan uzakta, dağlarda yahut çölde gezmektedir. Şair, buralarda yetişen kırmızı renkli ve ortasında iri büyük siyahlık olan yaban lâlesini/gelincik kendine benzetmekte ve onunla yârenlik etmektedir.

Min min ü bî-keslik ü eyyâm-ı hecr

Sin bol u ahbâb u devrân-ı visâl (NŞ, 380/2)

Sevgiliden ayrı olmak da âşık için bir yalnızlık durumudur. Bu yalnızlık durumunda ayrılık günleri/*eyyâm-ı hecr* kendine arkadaşlık etmektedir.

Bî-kesliğe Alışmak

Hâh sin yâr ol manga hâh özgelering yârı bol

Çün min öz tab'ımnı bî-keslikke mu'tâd eyledim (NŞ, 412/3)

Şair, kendine yâr olmayan sevgiliye karşı kendine güzel bir çözüm bulmuştur. Kendini yalnızlığa/*bî-keslik* alıştıran şair, sevgiliye hitaben bundan sonra ister bana ister başkasına yâr ol fark etmez demektedir.

Ey Nevâyî çün refîkî tapmadım bu gussadın

Özni bî-keslik belâsıga giriftâr istedim (NŞ, 435/7)

Burada bî-keslik ile ilgili iki husus dikkati çekmektedir. Birincisi, şair, yakın dost anlamına gelen *refîk*i olmayanı *bî-kes* olarak tanımlamakta; ikinci olarak da bî-kesliği bir *belâ* olarak görmektedir. (bknz. *refîk*)

İy Nevâyî hûy bî-keslikke kıl kim tapmadı

Kaysı bî-kes kim kizip ‘âlemni bir yâr istedi (FK, 637/7)

Burada *bî-kes,* gezgin birini tanımlamak için kullanılmaktadır. Gezmesinin sebebi de kendisine bir yâr-dost-sevgili bulmaktır.

Tındı ebnâ-yı zamânnîg ihtilâf-ı tab‘ıdın

Kim ki öz tab‘ını bî-keslikke mu‘tâd iyledi (BV, 614/6)

Şair, zamane insanlarının ihtilaflı tabiatlarından sükûn bulmanın çaresini, kendini yalnızlığa alıştırmak olarak vermektedir.

2. 21. BİLGÜT (بیلکت)

bilküt Mo. Çağatay ulusta bir kabile. (Nevâyî Lügati)

Etnik kimlik. Çağatay ulustan bir kabile. (bknz. *erlat*) (bknz. *barlas*)

Şair, Türk-Moğol kabile isimlerini şiirlerinde ekseriyetle evlilikle beraber anmaktadır. Yine şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu düzenin içerisinde bir evlilik hiyerarşisi de bulunmaktadır.

Lakin bu hiyerarşi çok katı bir sistem anlamına da gelmemektedir ki aşağıdaki beyitte evlenmek için *Bilgüt* boyunu kendisi için zikretmişken bir sonraki beyitte şâh'a uygun olarak zikretmektedir.

Bu boylardan herhangi biriyle evli olmak, siyasi iktidara da ortak olma anlamındadır. Şair, bu boyları evlilik bağlamında zikrederken kendisine hep *lûlî*'yi layık görmektedir. Yani şair, aşkı tercih etmekte ve siyasi evliliği reddetmektedir. (bknz. *lûlî*)

Epitetler: *Bilgüt x lûlî-veş, Erlat, Kıpçak, Akar, Kıyat*

İy Nevâyî mini zâr iyledi bir lûlî-veş

Kim hem Erlat manga boldı unut hem Bilgüt (FK, 74/7)

Şair, *lûlî* gibi bir güzele tutulmuş Erlat ve Bilgüt boylarından biri ile evlenmeyi unutmuş yahut unutmak zorunda kalmıştır.

Beyti iki türlü yorumlamak mümkündür: Şair bir *lûlî-veş*e tutulduğu için bu iki boydan biri ile evlenmemiştir yahut bir nevi *ortalık güzeli* demek olan lûlî'ye benzeyen biri ile aşk yaşamış olması ona itibar kaybettirmiş ve bu iki saygın boydan evlenmeyi unutmak zorunda kalmıştır.

Ey Nevâyî manga bes ol sanem-i lûlî-veş

Bigge Kıpçak u Akar şehga Kıyat u Bilgüt (NŞ, 71/7)

Şair, bir yukarıdaki beyitte kendisi ile andığı Bilgüt boyunu bu beyitte şah ile birlikte zikretmektedir.

Şiirden anlaşıldığına göre bu meselede çok katı olmamakla birlikte, bir hiyerarşi vardır: Bey'e Kıpçak ve Akar'dan, şâh'a Kıyat ve Bilgit'ten biri layık iken şaire bir *lûlî* ile sevgili olmak düşmektedir.

2. 22. CÂHİL (جاهل)

câhil (A.) **1.** bilgisiz. **2.** deneyimsiz, toy. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Cahil. Bilmeyen. Anlayışsız. (krştnz. *âlim*) (krştnz. *dânâ*) (krştnz. *ferzâne*) (krştnz. *hıred-mend*) (krştnz. *'ârif*).

Şiirde *câhil*, bir tipten çok bazı tiplerin sıfatı şeklinde kullanılır. Şaire göre dünyaya çok değer veren kimse *câhil*dir. Yine bu dünyayı tamamen bırakıp diğer tarafta cenneti isteyen *zâhid* ile kendi kerametinden etkilenen *şeyh* de *câhil* olarak tanımlanır.

Şair, bazı tipleri mukayeseli olarak ele alır ve diğerlerini *câhil* bulur: *Rind* tipine göre *zâhid* câhildir; bugünün kıymetini anlayan *ârif*e göre, geçmiş ve daha gelmemiş günleri konuşan kimse *câhil*dir.

Şair, ayrıca, yöneticinin/*hâkim* cahil olmasına ve *câhil*in kendini allâme zannetmesine de anlam veremez.

Epitetler: *âlim x câhil, şeyh-i câhil, câhil x hıred-mend, câhilrak x 'allâme, 'akl câhili, ma'rifeti câhil, ârif x câhil, câhil hâkim, meçhul, câhil : gaflet ehli, câhil x tevekkül ehli*

Câhil ve Cihân

Cihân câhilga mahbûb oldı lîkin

Anıng allında kim bolgay hıred-mend (NŞ, 657/V/56)

Cihân, câhilin mahbûbudur diyerek dünyaya âşık olan kimseyi *câhil* olarak tanımlayan şair, *onun karşısında kim hıred-mend olabilir* ki diyerek de dünyaya âşık olmamanın zor olduğunu da vurgular.

Beyitte, *câhil* ile *hıred-mend* sıfatları tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Câhil, Akıl ve Saadet

Nebî şer'idin ayag çıkargan kec-rev ve közi zulmet bâdiyesi bidâyet şem'idin bî-pertevdür:

Bu yolda kim ki nebî şer'idin çıkardı kadem

Yol azdı çunki muti' oldı 'akl câhiliga

Tevekkül ehli ki çıkmas seferde câddedin

Yakîn durur ki yatar kâm birle menziliga (BV, 662/1, 2)

Şair, peygamberin şeriatından çıkanları eleştirir. Bazı şeyleri idrak etmekten âciz olduğu için *akıl* ironik bir şekilde *câhil* olarak tanımlanır. Şaire göre akıl, inanç meselesinde cahil kalabilmektedir.

Şair, *câhil* tipiyle tezat oluşturacak şekilde kullandığı ve *tevekkül ehli* olarak adlandırdığı zümreyi mesut addeder. İbarenin mefhûm-ı muhalifi ile şair, câhillerin asla saadete erişemeyeceğini düşünür.

Câhil Şeyh ve Câhil Zâhid

Baştın ayağı minberining pâyesi destân

Hem özi vü hem ma'rifeti câhil ü mechûl (FK, 393/3)

Bu beyitte, mesnetsiz konuştuğu için *şeyh,* destan anlatmakla suçlanmakta, ayrıca şeyh, *câhil*; marifeti, bilgisi ve hüneri ise *meçhul* alarak tanımlanmaktadır.

Şeyh-i câhil bolmak öz esrârı birle munbasıt

Gaflet ehli beng ile kılgan kibidür inbisât (GS, 291/5)

Burada *câhil* lafzı şeyh'in sıfatıdır. Kendi esrarıyla yani kendi anlattığı kerametlerinden yine kendisinin etkilenmesi, gaflet ehlinin afyon/*beng* ile kendini rahatlatmasına benzetilmektedir.

Şair, beyitte, *câhil* tipini, şeyh bile olsa, *gaflet ehli* olarak tanımlar ve kendi kendini pohpohlayanlar gruba dâhil eder.

Câhil ve Âlim

Meskening ister Nevâyî nesye cennet ehl-i zühd

Munça ok bolgay tefâvüt ‘âlim ü câhil ara (BV, 19/7)

Ehl-i zühd olan *zâhid*, öbür dünyadaki cenneti isterken, *rind* olan Nevâyî meskenini peşin/*neyse* istemektedir. Kendisini *âlim*, zâhidi de *câhil* olarak tavsif eden şair, kendisi ile *zahid* arasındaki farkı vurgular.

Câhil ve Ârif

Bu demni ‘ârif iseng yahşi tut ki câhil işi

Yitişmegenge vü ötkenge kîl ü kâl olgay (GS, 673/8)

Şair, *câhil* ve *ârif*i, yaptıklarından yola çıkarak, şu şekilde birbirinden ayırır: Eğer *ârif* isen bu günü fırsat bil çünkü *câhil*in işi gelmeyen ve geçen hakkında dedikodu yapmaktır.

Câhil Yönetici

Bu ki hâkim câhil u mahkûm irür ‘âlem anga

Tâ hakîm-i sun‘nıng ni irdi irkin hikmeti (NŞ, 597/6)

Bu beyitte, *câhil* olarak tanımlanan, tüm âleme hükmeden bir yöneticidir. Beytin sıyak ve sıbakından manayı açıklığa kavuşturmak mümkün olmasa da şair, dünyaya hâkim olan bir sultânın *câhil* olmasındaki hikmetini merak etmektedir.

Kendini Allâme Sanan Câhil

Mâl ‘ilmide mindin hem irdi câhilrak

Kayu ki tuttı özin ‘âlem içre ‘allâme (BV, 531/6)

Şair, beyitte, kendinden daha cahil birinin kendini allâme zannetmesine şaşırmaktadır.

2. 23. CELLÂD (جلاد)

cellâd (A.) 1. cellat, insan öldüren. 2. acımasız, merhametsiz. (Türkçe-Farsça Sözlük)

hûn … kattâl, seffâk ve cellâd manasınadır. Zahiren mecazîdir… (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki tip. Cellât. İdam eden görevli. (bknz. *kattâl*) (bknz. *kassâb*)

Ölüm cezasını infaz eden görevli demektir. *Katl-gâh* yahut *siyâset-gâh* tabir olunan mekânda elinde kılıcıyla/*tîğ* tasvir edilir. Kırmızı elbise giyer. Kendinden kaçmak imkânsızdır ve acımasızdır.

Şiirde, kızıl renkli elbisesi ile *siyasetgâh* yahut *katl-gâh*a gelişi, boynu zincirli suçlunun karşısında durması, öldürürken üzerine kan bulaşmasın diye elbisesinin eteğini beline dolaması, kılıcını yeşil kınından çekmesi, azap etmek istediği kişinin başını tek vuruşta kesmemesi vb. hususiyetleriyle canlı tasvirlerle resmedilir.

*Cellâd*ın işi, *şahne*nin yakaladığı ve *sultân*ın hakkında ölüm hükmü/*katl hükmi* verdiği suçluların/*yazuglu-mücrim* cezalarını, belirlenen vakitte/*katl vakti* infaz etmektir.

Bu bağlamda *ecel* ve *gece*, günü ve ömrü sonlandırmasından dolayı *cellâd*a teşbih edilir. Ayrıca, âşığı yavaşça öldürmesinden dolayı ayrılık/*hecr* da merhametsiz bir *cellâd*a benzetilir.

Yine şiirde, sevgili, sevgilinin gamzesi yahut gözü *cellâd*a; kirpikleri ve kaşı ise cellâdın kılıcına teşbih edilir.

Epitetler: *tîğ, tîğ tart-, kılıç, lâle ton, kızıl kisvet, kan, yaşıl kınlı kılıç, siyâset-gâh, katl-gâh, tîğ çik-, yazuglu, mücrim, katl iyle-, katl kıl-, zincir, katl*

vakti, katl hükmi, ölüm, ölüm müstevcibi, cellâda tapşur-, belâ cellâdı, fenâ cellâdı, kazâ cellâdı

Cellâd'ın Kızıl Elbisesi ve Yeşil Kınlı Kılıcı

'Aksini körgey kızıl kisvet ara cellâd dik

Katl vakti nâ-gehân nezzâre kılsa kanıma (BV, 561/3)

Ayrılık vaktinde sevgili, âşığını katleden bir cellâda benzetilmektedir. *Cellâd,* suçlu bulunan kimseyi katlederken akan kanlara baksa, ayna gibi, kendini kızıl kisvet içerisinde görecektir. Beyitte *cellâd*ın, işini *kızıl kisvet* içerisinde yaptığı belirtilmektedir.

Şair, ayrıca *katl vakti* lafzı ile de cezası ölüm olan suçlunun cezasının belirli bir vakitte uygulanmasına gönderme yapar.

Aşağıdaki beyit de *cellâd* ve kılığı ile alakalıdır:

Kiyip katl eylemekke lâledin ton

Giyâhdın tîğ tartıp misl-i cellâd (NŞ, 657/I/5)

Beyitte, *cellâd* tipi, lâle renkli kırmızı elbisesi ve elinde yeşil kınlı kılıcıyla tasvir edilmektedir. Âşıkların canını alan ve kırmızı renkli elbise giymiş dilber,

cellâd'a benzetilmektedir. *Giyâh,* çimen demektir ve yeşil renklidir. Kırmızı renkli elbise giyen *cellâd*, yeşil kınlı kılıç taşımaktadır.[41]

Hemen aşağıdaki beyitte bu sembol renkler daha açık ifade edilmektedir:

Vesme birle kaşın ol meh-veş ki rengîn eylemiş

Közi cellâdı kılıcıga yaşıl kın eylemiş (GS, 264/1)

Beyitte, âşıkları öldürmesinden dolayı göz cellâd'a, sevgilinin kına/*vesme* ile renklendirilen kaşı da cellâdın kılıcına benzetilmektedir. Vesme-kına yeşil/*yaşıl* renktedir. Sevgilin kaşı kavisli şeklinden ve üzerine kına sürülerek renklendirilmesinden dolayı yeşil kınlı bir kılıca benzetilmektedir.

Cellâd ve Siyâset-gâh

Siyâset-gâh-ı 'ışk içre fenâ cellâdı çikkeç tîg

Ayagıga tüşüp ta'cîl üçün yalbargu diktür-min (FK, 518/2)

Siyâset-gâh [42] idam cezasının infaz edildiği yer manasınadır. Cellâdın mekânı mesabesindedir. Âşık-şair, aşk cezasının infaz edileceği mekânda, fenâ cellâdı işini yapmak üzere kılıç çektiğinde, öldürmekte acele etmesi için yalvarmaktadır.

---

[41] Bu görevlinin kıyafeti, Osmanlı sahasındaki meslektaşı ile birebir benzerlik göstermektedir. (Ressam Ali Arif Paşa serisi, no. 14) Cellât başı kızıl kaftan giymekte ve yeşil kınlı satır taşımaktadır.

[42] **siyâsetgâh** سیاستگاه (A.-F.) [siyâset+ gâh] cezanın infaz edildiği mekân. (Türkçe-Farsça Sözlük); **dâr** darağacı da siyâset ağacı manasına kullanılmaktadır. (Burhân-ı Kâtı')

Körüng gam katl-gâhıda belâ cellâdı kaşımda

Cünûn zencîri boynumda siyâset tîği başımda (FK, 595/1)

Bu beyitte şair, belâyı *cellâd*a, gamı da onun mekânı olan *katl-gâh*a benzetmektedir. Suçlunun boynunda delilik zinciri, cellâdın elinde ise siyâset kılıcı vardır.

Cellâd'ın Eteğini Toplaması

Katlime çıktı itek bilge urup tîğ çikip

Kan tigerdin ayap irkin itekin ol cellâd (BV, 125/4)

Şair, beyitte, muhtemelen bizzat tanık olduğu bir infaz sahnesini çok canlı bir şekilde tasvir etmektedir. Cellâd elbisesinin eteğini beline bağlamış/*itek bilge urup*, kılıcını çekmiş ve infazı gerçekleştirmek için hazırlanmıştır. Bunları kendi başından geçiyormuş gibi tasvir eden şair, cevabını bildiği halde bir istifham sanatı bağlamında *acaba o cellâd, elbiseme kan değer diye mi eteklerini topladı* diye de sormaktadır.

Bazı Cellâd Türleri: *Kazâ, Gamze, Gece, Sevgili, Hecr*

Hazer kılmak kazâ cellâdıdın bolmas ki yıllardur

Kılur katl iyle kim ni tîg irür peydâ ni kan peydâ (FK, 37/8)

Kazâ, kansız ve kılıçsız öldüren bir *cellâd*'a benzetilmektedir. Sakınmak kaçmak manasına gelen *hazer kıl*- tabiri, *kazâdan kaçılmaz* deyimini hatırlatır ve beyitte *cellattan kaçılmaz* şeklinde kullanılmıştır.

Katl üçün gamzeni cellâd kılıp

Zulm üçün közni füsûn-sâz iylep (FK, 66/2)

Sevgilinin gözleri işkence/*zulm* eden bir büyücüye, gamzesi de öldüren/*katl* bir cellâda benzetilmiş.

Aşağıdaki iki beyitte de aynı teşbih vardır:

Bes niçe mücrimga bir cellâd gamzeng haylıdın

Bir yazuglug zâr könglümge niçe cellâd irür (BV, 163/2)

Gamze yan bakış demektir. Sevgilinin yan bakışı ve kirpikleri yan yana dizilmiş bir cellâd grubuna benzetilir. Şair, *nice mücrime bir cellâd yeterken, bu suçlu gönlüme gamzenin kılıçlarıyla sıra sıra dizilmiş cellâdlar ordusu nedendir* diyerek sitemkârane sormaktadır.

Beyitteki *mücrim* ve *yazuglu* kelimeleri suçluyu tanımlamaktadır.

İrür 'ışk allıda canım fidâ kılsam henûz az kim

Ol aydın özgeni katlimga cellâd itmedi hergiz (BV, 218/6)

Âşık-şair, o ay gibi sevgiliyi kendisini katletmek için *cellâd* tayin eden aşka teşekkür etmektedir.

Katliga cellâd it- tabiri, hakkında ölüm hükmü verilen bir suçlu için bu cezayı infaz edecek bir *cellâd* belirlendiğine işaret olarak yorumlanabilir.

Aşağıdaki beyitte bu durum daha açıktır:

İstese her kimni öltürmek üçün cellâd-ı hecr

Veh ki mindin özgeni ol gamze ta'yîn iylemes (BV, 225/2)

Atamak belirlemek anlamlarına gelen *ta'yîn iyle-* tabiri ile suçluya cezasını infaz edecek bir *cellâd* belirlenmesine işaret olunmaktadır.

Fakat bu beyitte, şairane bir bakış açısıyla, *cellâd* öldürmek istediği kimseyi seçmektedir. Ayrılık/*hecr* cellâda benzetilir. Ve birini öldürmek istediğinde yan bakışları hep âşık-şairi tespit eder.

Boldı şâm u kıldı cânımga cefâ bünyâdı tün

Kim irür 'âşıklar u bimârlar cellâdı tün (FK, 519/1)

Beyitte gece/*şâm*, âşıkları ve hastaları öldüren bir *cellâd*a benzetilmektedir.

Cellâd ve Diğer Bazı Tipler

Dem urarga tapmadı had kimse tâ ‘uşşâk üçün

Şahne iylep gamzesin kirpikni cellâd iyledi (BV, 614/5)

Sevgili dem vurduğunda/kızdığında, hiç kimse âşıkları kurtaramaz, gamzelerini *şahne* eyleyen sevgili âşıkları yakalar, *cellâd* eylediği kirpikleriyle de öldürür.

Şahne, kolluk kuvvetidir ve görevlerinden biri de suçluları yakalamaktır. (bknz. *şahne*)

Cellâd ise ölüm cezasını infaz eden memurdur. Beyitte, sevgili *sultan*a, âşıklar suçlulara, yan bakış/*gamze şahne*ye, kirpikler ise *cellâd*a benzetilmektedir.

Lezzet tapar ol şûh çüçüg cânım alurdın

Etfâl dik olgan kibi cellâd ile mültez (NŞ, 130/2)

Şair, sevgilisinin, tatlı canını almaktan lezzet duyduğunu belirtir ve sevgilisini cellâdçılık oynamaktan zevk alan yaramaz çocuklara/*etfâl* benzetir.

Merhametsiz Cellâd

Gamzeng mini bir tîğ bile eylemedi katl

Bu fi‘l kılur kimge ‘azâb eylese cellâd (NŞ, 117/6)

Eğer sevgili, kılıç kadar keskin yan bakışıyla âşığa bakmış olsa onu hemen öldürecektir fakat âşığa bir yan bakışı bile çok görmektedir.

Cellâd eğer merhametli olursa suçluyu tek vuruşta ve hemen öldürür. Eğer ona eziyet etmek isterse infazı uzatarak suçluya işkence eder.

Ölügni kişi defn ite almas velî her kün

Yüz tîğ kılur defn közüng bolgalı cellâd (GS, 122/6)

Sevgilinin gözlerinin tesirli bakışlarını anlatmak için şair onları günde yüz kişiyi öldüren bir cellâda benzetmektedir.

Bir kişi günde bir ölüyü defnedemezken, *cellâd* her gün yüz kişiyi öldürebilir. Cellad'ın işi tek hamlede öldürmektir ve beyitten anlaşıldığı kadarıyla defin işlemine karışmamaktadır.

Sevgili mi, Cellâd mı?

Allah Allah ni belâdur kim leb ü müjgân bile

Yalguz il tirgüzgüçi yok kim irür cellâdı hem (NŞ, 408/4)

Şair, sevgilisinin dudağını/*leb* hayat bağışlayan *âb-ı hayât*a, kirpiklerini/*müjgân* de öldürücü kılıçlara benzetir.

Allah Allah tekrarıyla şaşkınlığını dile getiren şair, bunun nasıl bir belâ olduğunu anlayamadığını, halkı hem diriltirken hem de öldürdüğünü belirtir.

Hecr Cellâd'ı

Ölmekimni yakma hicrânıngga ay sultân-ı hüsn

Katl hükmin kılsa şeh ni irki bar cellâdnıng (GS, 369/6)

Şair, kendini suçlu, sevgilisini güzellik sultanı, ayrılığı/*hecr* da *cellâd* olarak düşünür.

Âşık, güzellik sultanından, kendisi için verilen ölüm hükmünü infaz işini ayrılığa/*hecr* havale [43] etmemesini bu işi bizzat kendisinin yapmasını istemektedir.

Beyitte, *cellâd*ın *şah*ın hükümlerini uyguladığı, aralarında bir âmir-memur münasebeti olduğu açıkça belirtilmektedir. Çünkü *şâh* eğer ölüm cezasına hükmetmişse cellâdın karşı çıkmaya erki yoktur.

Hakkında ölüm hükmü olan suçluyu *callâd*a havale etme işi bu beyitte *yak*- fiili ile ifade edilirken aşağıdaki beyitte, *teslim etmek* manasına gelen *tapşur*- fiili ile söylenmiştir:

Bilmedim ey ‘ışk kim boldum ölüm müstevcibi

Kim bu yanglıg hecr cellâdıga tapşurdung mini (NŞ, 621/5)

Âşık, aşkından dolayı ölümü hak etmiştir. Bu cezayı uygulayacak olan ise ayrılık /*hecr* cellâdıdır.

Şair aşk'a seslenir: Beni hecr cellâdına teslim ediyorsun, böylesine bir ölümü hak edecek ne yaptım bilemedim.

[43] **yak**- *yag*- isnat etmek, bir fiili bir kimseye nispet etmek anlamlarındadır. (Nevâyî Lügati)

Hecr cellâdının ne kadar merhametsiz olduğunu ise şair, aşağıdaki beyitte açıklar:

Yazugum bar ise katl eyle özüng

Hecr cellâdıga tapşurma ahî (NŞ, 642/7)

Şair, arkadaşından/*ahî*, eğer suçluysa kendisini bizzat öldürmesini, bu işi ayrılık/*hecr* cellâdına havale etmemesini rica etmektedir.

2. 24. CET (جت)

cet (Far.) Cat, Çingene. (Nevâyî Lügati)

jat (جت) name of a despised race called *jauts* in Hindûstân. (Steingass)

legûr: sebûr vezninde, ahşâm'dan bir oymak adıdır. Herat havalisinde îva ederler (Burhân-ı Kâtı')

cet âdem-i pest, denî, bî-meze, nâkes, hasîs (Ferheng-i Çağatâyî-Fârisi)

cet kavmîend ki ferûmâye îşânrâ garîbzâde nâmend ve îşân kar usret ve işgâl hasîse bâşed. (Senglâh)

Etnik kimlik. Cet. Çoğulu Cetût. (bknz. *lûlî*)

Şiirde yalnızca bir defa geçen kelime, ayrıca, Nevâyî'nin *Mahbûbu'l-Kulûb*'unda da geçmektedir. [44]

Bu etnik unsura karşı cemiyetin menfi bakışının vurgulandığı bazı lügatlerin tersine şair, bu kavme kendi gönlünü vermeyi tercih etmektedir.

Şiirde *lûlî* ile geçmekte ve şair, dansçı ve oyuncu kadın anlamında kullandığı bu kadın tipinin etnik kimliğini *cet* olarak vermektedir. (bknz. *lûlî*)

[44] Cet ü lûlî birlikte geçer, müellif bunların harketlerini gülünç, kendilerini itibarsız bulur, bugün bulduklarını bugün yiyen, nerde akşam orda sabah yaşayan, karı koca, oğul kız ailece akşama kadar bir şeyler toplayıp akşam da bir araya gelip hepsini yemeden uyumayan kimseler olarak tarif eder ve eleştirilir. (Mahbûbu'l-kulûb, Otuz üçünçi fasl, Garîb-zâdeler zikride, s. 144.)

İy Nevâyî iyledi lûlî-veşî könglümni kayd

Halknı etrâk esir itti veli bizni cetût (FK, 90/7)

Lûlî, Nevâyînin gönlünü etkilemiştir, Türkler nasıl baskın yapıp halkı esir alıyorsa, *cetût* [45] *lûlî*si de şairi güzellik ve işvesiyle etkilemiştir. (bkz. *lûlî*)

[45] *Cetût* lafzı, diğer nüshada *cıyût* şeklinde geçmektedir.

2. 25. ÇÎN (چین)

çîn (F.) Çin. (Türkçe-Farsça Sözlük)

çîn sîn vezninde. iklim-i ma‘rûftur. mu‘arrebi Sîn‘dir. Büklüm, buruşuk ve burgaç manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

Etnik kimlik. Coğrafi bölge adı. Çin. Çinli. Çin kültürüne ait. (bknz. *sûret-ger*) (bknz. *lu‘bet-bâz*) (bknz. *nakkâş*)

Çinli bazı meslek guruplarına değinen şair, Çinli ressamın/*sûret-ger* alanında en iyi olduğu algısına sahipken; Çinli dansçıyı/*lu‘bet* ve kukla oynatıcısını/*lu‘bet-bâz* güzellik ve maharetleriyle över. Diğer bir meslek grubu *nakkâşlık* da Çin kelimesiyle beraber sıkça kullanılır.

Şair, *kâfir* kelimesiyle Çin'in dini kimliğine atıfta bulunarak Müslüman olmadıklarını belirtir.

Çin coğrafyasında yaşayan ve amber-misk elde edilen misk geyikleri de şiirdeki Çin'le alakalı göndermelerinin başlıca unsurlarındandır.

Çin kelimesi etnik bir kimlik olarak kullanılmasının yanı sıra coğrafi bir isimlendirme olarak da geçer. Çin'de yaşayan Türkler *Türk-i Çin* olarak adlandırılır. (bknz. *türk*)

Ayrıca ipek/*harîr* kelimesi de Çin lafzıyla birlikte zikredilir.

Epitetler: *kâfir-i Çîn*, *nakkâş-ı Çîn*, *Çin mülki*, *Çin gülistânı*, *müşg-i Çîn*, *Çin gazâlı*, *Çin kiyiki*, *Çin nakkâşı*, *büt-i Çîn*, *Çîn lu‘beti*, *Çin sûret-geri*, *nâfe, ‘ıtâb, lu‘bet-i Çîn*, *Türk-i Çîn, harîr*

Çin Kâfiri

Zihî ehl-i din katli âyîn sanga

Ni âyîndür iy kâfir-i Çîn sanga (FK, 19/1)

Kâfir kelimesiyle dini kimliğine de vurgu yaparak, Çinli bir güzele seslenen şair, ehl-i dîni katletmeyi âdet edindiğini söyleyerek Müslüman memleketler ile Çin'in siyasi münasebetine gönderme yapmaktadır.

Çinli Nakkâş

Köngülde nakş andak baglamış bir nâzenîn sûret

Ki mümkin irmes andak tartmak nakkâş-ı Çîn sûret (FK, 87/1)

Şair, *nakş* kelimesinin işlemek, bağlamak anlamlarına gönderme yaparak, sevgilin portresinin/*sûret* gönlünde çok derinlere işlendiğini söylemektedir. Sözlerinin vurgusunu artırmak için ise Çinli nakkâşların bile böyle bir nakış işleyemeyeceğini belirtir.

Nakş bir şeyin üzerine bir şeyi sıkıca işlemek anlamındadır. Nakış bağlamak/*nakş-bend* tabiri buradan gelir. Porselen yahut başka materyallerin üzerine çıkmayacak şekilde sırlı suretler işleyen Çinlilerin bile, gönlüne işlenen sevgilinin resmi kadar sağlam nakış yapamayacaklarını söyleyen şair, aşkının kalıcılığını vurgularken aynı zamanda da bu işte Çinlilerin en iyi ustalar olduğu algısını da vurgulamaktadır.

Kildi Çin nakkâşı ol yüz nakşını kılmakka tarh

Çihre açıp nakş-ı dîvâr eyleding nakkâşnı (NŞ, 600/5)

Çinli *nakkâş*, sevgilinin suretini çizmek için geldiğinde sevgili yüzünü açmıştır ve *nakkâş,* gördüğü güzellik karşısında bir duvar resmi gibi dona kalmıştır.

Nakş tarh kıl- tabiriyle muhtemelen bir eskiz çalışmasına da gönderme yapan beyitten, Çinli ressamların evlere gelerek duvar resimleri ve portre çizimleri yaptıklarını anlaşılmaktadır.

Eyle kim Manî işidin zâyi‘ oldı nakş-ı Çîn

Ol büt-i Çîn sûretidin boldı nakş-ı Ma‘nevî (GS, 676/3)

Heykel/*büt* kadar güzel Çinliyi görünce, duvar yahut porselen resimlerinin silinip zamanla zayi olması gibi şairin manevi dünyasının nakışları zayi olmuştur.

Şair, resmin tesirini anlattığı bu beytinde Çinli bir ressam tarafından, resim ve nakış çiziminde üstat olan Mani usulünde çizilmiş Çinli bir güzelin suretini görünce maneviyatının nasıl etkilendiğini tasvir etmektedir.

Çin Güzelleri

Pâk-bâzlarnıng pâk hüsni vâlihi bolmak bile rûhlarıga şâyibe-i alâyiş ve nefsleriga tasavvur-ı âsâyiş yoklugıda:

Pâkler Çîn ü Çigil hüsni ara bolgan ile

Kimse alâyiş alar cânibiga yol birmes

Kim niçe reng-i reyâhîn üze isken birle

Yil harîrî kalagay bolmagı mümkin irmes (FK, 738/1, 2)

Kalagay, açıklı koyulu bir tür kızıl renk anlamındadır. *Reng-i reyâhîn* ise fesleğen rengi demektir. Fesleğen rengi ipeğin yel esmesiyle renk atıp ala renkli olmasına imkân olmadığı gibi gerçek âşıklarının/*pâk-bâzlar* aşklarında Çin ve Çiğil güzellerinin arasında olsalar bile bir bozulma olmaz. Temiz tabiatlı gerçek âşıklar/*pâk-bâzlar*, Çin ve Çigil güzelleri arasında bile olsalar kimse onlar hakkında kötülük/*âlâyiş* düşünmez.

Beyitte, *Çin* ve *Çigil* [46] güzelleri ile meşhur iki bölge olarak tanımlanmaktadır.

Bil Nevâyî ki gazâlıngça imes

Çin gül-istânıda âhû ra'nâ (BV, 36/7)

Şair, gazel'e benzettiği sevgilisini, muhtemelen Çin işi bir eşyanın üzerine çizilmiş gül bahçesinin içindeki bir ceylan resmiyle kıyaslamakta ve sevgilisini daha güzel bulmaktadır.

Asru vahşîdür mining müşgîn gazâlım ey köngül

Çîn kiyiki gûyiyâ birmiş anga togkanda süt (BV, 85/7)

[46] **çigil** kesr-i kâfla. Türkistan'da bir şehirdir. Halkı gayette hûb ve hûbânı pek mahbup olur. Şuara beynlerinde darbımeseldir... (Burhân-ı Kâtı')

Şair, *gazel*e benzettiği sevgilisini vahşî bulur ve bunun sebebini Çin ülkesindeki vahşî misk geyiklerinin doğduğunda ona süt vermelerine bağlar.

Çin ve Misk

‘Ârızıng çın nakşı zülfüng müşg her yan hâl irür

Hind ili kim Çin’ga kilmiş müşg-i sevdâ kılgalı (NŞ, 630/2)

Şair, Farsça, *kıvrım* anlamına gelen çîn kelimesini, Çin ile cinaslı kullanmaktadır. Sevgilinin kıvrımlı yanağı Çin’e, misk sürülmüş zülfü renginden dolayı Hintliye ve yanağının etrafındaki benler/*hâl* de siyah renkli miske/*müşg* benzetilmektedir.

Beytin ilk ve ikinci mısralarında birbirlerine mukabil olarak kullanılan bu unsurlar, temsili bir teşbih bağlamında Hint halkının Çin ülkesine misk/*müşg* ticareti için gelmesine benzetilmektedir.

Közüng Çîn gazâlı vü üstide hâli

Anıng nâfesidin tapıp müşg-i Çîn hem (NŞ, 430/5)

Şair, sevgilinin gözünü Çin gazelinin gözüne; gözünün hemen üstündeki benini de kokusunu o misk geyiğinden almış bir amber/*müşg* parçasına benzetmektedir.

Çin kiyiki disem közin veh ni durur ‘ıtâb anga

Çünki karası körgüzür her sarı müşg-nâb anga (NŞ, 10/1)

Çin geyiği desem gözüne çok hoş bir benzetme olur çünkü gözünün karası saf misk/*müşg-nâb* gibidir diyen şair, sevgilinin gözlerinin siyahını yine siyah renkli olan ambere/*misk* benzetir.

İlk mısradaki *'ıtâb* kelimesinin diğer bir anlamı da *güzel kokulu kılmak*tır.

Yolıda müşk-i Çîn özni kara tofrak tiler kılsa

Ki pâ-bûsıga kılgay fahr eylep özni pâ-mâli (GS, 658/4)

Çin miski/*müşk-i Çin*, sevgilinin yolunda kara toprak olayım dese, kendini ayaklar altına atar ve sevgilinin ayağını öpmekle övünür.

Misk siyah renklidir ve beyitte, kara toprak ile tenasüplü kullanılmış.

2. 26. ÇİRİK[47] (چ يري ك)

çirik *çerig* kâf-ı ‘Arabî ile *leşker* demektir. (Nevâyî Lügati)

çiriklemek leşker keşî kerden (Senglâh)

çerig asker ve ordu safı. *Alp çerigde bilge tirigde* (Dîvân-ı Lügâti’t-Türk)

Mesleki tip. Asker.

Asker manasınadır fakat *çirig* lafzı metinde *ordu* kelimesi gibi müfret değil cemi manasına gelecek şekilde kullanılmaktadır.

Şiirde çok fazla geçmeyen *çirig* tipinin sosyal hayatı ile alakalı yorum yapma imkânı da oldukça azdır.

Epitetler: *sipâh, çirigni tarkat-, çirigni âzâd it-, çirig tüş-*

Sanap ‘uşşâkını katl iyledi ol hüsn sultânı

Çirigni tarkatıp âzâd iter şeh gerçi san algaç (FK, 103/4)

Şah, askeri önce sayar sonra dağıtıp/*âzâd it*- izne gönderir. Fakat *hüsn sultânı* olan sevgili, askerler kadar çok âşıklarını önce sayar sonra katleder.

Çirigni tarkat-, askeri saymak, yoklama almak anlamında kullanılan bir tabirdir.

---

[47] Kelime transkripsiyonlu metinlerde ***çirig*** şeklinde okunmasına rağmen, biz Nevâyî Lügati’nin açıklamasına binaen ***çirik*** şeklinde standart kullandık.

Hecr şâmı gam sipâhın kör ki könglüm deştide

Ni yakıpturlar çirig tüşken kibi her sarı ot (GS, 89/2)

Şair, gönlünü çöle/*deşt*, ayrılık/*hecr* akşamı gönlüne gelen gam ve kederi de askerlere benzetir. Şair, ayrılık acısıyla gamlı bir gecede gönlünde yanan dert ateşinin çokluğunu, gece çölde konaklayan askerlerin her tarafta yaktıkları ateşlere benzeterek vurgular.

Çirig tüş-, askerin konaklaması anlamında bir tabirdir.

2. 27. DÂNÂ (دانا)

dânâ (F.) [dânisten>dân+â] **1.** çok iyi bilen. **2.** bilen, bilir. **3.** bilgin. (Türkçe-Farsça Sözlük)

bektûsân mehbûsân vezninde. gayette âkil ve dânâ bir şahıs ve bir şâir isimleridir. (Burhân-ı Kâtı')

kund sükûn-i nûn ve dalla … hakim, filozof, dânâ manasınadır. (Burhân-ı Kâtı')

Sosyal tip. Bilge. Anlayışlı. Ârif. (bknz. *ârif*) (bknz. *âkil*) (krştnz. *nâ-dân*) (krştnz. *câhil*)

Şair, *dânâ*yı; hırstan azade, bu dünyaya ve içindekilere itibar etmeyen, tama ve temennayı hoş görmeyen, ömrün ve mutluluğunun geçiciliğinin farkında olan, yerinde ve münasip değerlendirme yapan, nükteli konuşan ve bulunduğu zümrede öne çıkan kimse olarak tanımlar.

Dânâ kelimesi daha çok idrak ve anlayış ile sanatsal/*poetik* bir zekâyı tanımlamak için kullanılır. Ayrıca pratik bir aklı ifade eden *zîrek* tipinden de ayrı olarak tanımlandığı görülür.

Dânâ ve *nâ-dân* zıt iki tiptir. Şiirde *dânâ*; *âkil* ve *ârif* tipleri ile çok yakın anlamlı kullanılır.

Anlamak/*angla-*, *nükte, akıl, ilm, fen* vb. bilgi ve zekâ ifade eden kelimelerle beraber anılır. *Dânâ,* kendisinden talim alınan kimse olarak yahut bir grubun lideri olarak tanımlanır.

Şair, *dânâ*yı, sanat zevki gelişmiş kimse olarak tanımlar, *dânâ*nın beğendiğini güzel; beğenmediği bir fiili ise çirkin bulur.

Şairin aşk cihetinden *dânâ*ya bakışı bu tip ile alakalı genel bakış açısının hilafına olarak menfidir. Şaire göre *dânâ,* aşk karşısında akıl tutulması yaşar, aşkı tam olarak idrak edemez. Yani şair, *dânâ*yı *âşık* tipinden ayırır.

Şair, ayrıca *dânâ*yı içki içmek konusunda *rind*e yaklaştırır.

Epitetler: *dânâlıg, dânâ : ʻâkil, câhil x dânâ, zîrek : dânâ, mecnûn x dânâ, şeydâ x mecnûn, dânâ x nâ-dân, dânâ : hıred-mend, fenin dânâsı, angla-, ilm, nükte, taʻlîm al-, hıred*

Dânâ Kimdir?

Sâkiyâ mey bir ki bu deyr-i kühen evzâʻıda

Boldı öz nâdanlıgımnı anglamak dânâlığım (NŞ, 433/6)

Dânâlık âriflik gibidir. Şair, sâkî'den mey ister çünkü kendi nâ-dânlığının farkına varacak kadar dânâdır. Nâ-dân olduğunu bilecek kadar anlayışlı bir kimse, şair tarafından *dânâ* olarak tanımlanmaktadır. Bir nevi, kendini tanımak, kim olduğunu bilmek *dânâ* olmaktır.

Beyitte, dânâ'nın sâkîden mey istemesi dikkat çekicidir. Şair, dânâyı rind'e yakın bir karakterde tanımlar.

Yâr vaslıdın vefâ köz tutmasam ʻayb itme kim

ʻÖmr ü devletdin vefâ tutmay durur dânâ ümîd (BV, 127/6)

Dânâ, yâre kavuşmaktan/*vuslat*, ömürden ve mutluluktan/*devlet* vefa beklemeyendir. Şaire göre vuslatın, ömrün ve mutluluğun gelip geçici olduğunu idrak eden kimse *dânâ*dır.

Ay köngül köydür tama‘ tohmın temennâ mezra‘ın

Bu ikinni çünki hergiz kılmadı dânâ pesend (GS, 123/5)

Dânâ olanlar, *tama*‘ ve *temennâ*yı sevmezler. Bu iki fiil onların hususiyeti değildir. *Tama,* açgözlülük; *temenna* ise minnet etmek anlamındadır. Şair, *dânâ* olan kimselerin bu ikisini beğenmediğini ve onaylamadığını vurgulamaktadır.

Zaman u ehl-i zamannı ‘âkil iseng körme hâşâk birle hasçe

Ki ‘âlem ü ‘âlem ehli dânâ kaşında bi-i‘tibâr bolgay (FK, 664/8)

Diğer insanlar karşısında daha üstün bir statüde olmak noktasında *âkil* ve *dânâ* tipleri kesişir. Şair, *dânâ* olan, bu dünyaya ve içinde yaşayanlara değer vermez, eğer akıllıysan sen de öyle yap demektedir.

Hukemâ kavlining tercemesi:

Üç kişidin üç iş yaman körünür

Sanga ‘arz iyley ehl-i dünyâdın

Şâhdın tündlug u ganîdin buhl

Mâlga meyl ü hırs dânâdın (BV, 669/1, 2)

*Dânâ*nın hırslı olması beklenilmez. Şair, kıtanın açıklamasında, bunun filozofların/*hakîm* sözlerinden tercüme olduğunu belirtiyor.

Şehni dânâ kim kuyaş diptür anga budur delîl

Kim kuyaş yanglıg irür feyzi cihân ehliga ‘âm (BV, 704/1)

Bu beyitte şair, şahı güneşe benzeten birisini *dânâ* olarak niteler. Çünkü sultanın hükmü güneşin ışınları gibi herkese eşit düşer ve bu benzetme yerinde ve uygundur.

Yani şaire göre hayata dair uygun tespit ve değerlendirme yapıp bunu da edebî bir şekilde ifade edebilmek de *dânâ*lık olarak görülmektedir.

Ol yiğitler safının zîbâsı

Bu yiğitlik fenining dânâsı (FK, 689/225)

Şair, bir işte uzman olmayı da *dânâ* lafzı ile tanımlamaktadır. Burada *yiğitlik* bir uzmanlık alanı olarak görülmekte ve sevgilinin bu ilim dalında/*fen* uzman/*dânâ* olduğu söylenmektedir.

Dânâ ve Âşık

Hûşı yok könglüm cünûn deştide bir şeydâ imiş

Kim anıng kaşında Mecnûn asra köp dânâ imiş (BV, 267/1)

Âşık-şair, beyitte, kendini delilik çölünde/*cünûn deşti* bir çılgın/*şeydâ* olarak görür ve Mecnûn'un, kendine nazaran çok *dânâ* kaldığını mübalağa yollu söyler.

Beyitte, şair, *dânâ* lafzını, *mecnûn* ve *şeydâ* kelimeleriyle tezat oluşturacak şekilde kullanmaktadır. *Deli* ve *çılgın* manalarına gelen bu kelimelerle tezat oluşturan *dânâ*, aklı başında ve aykırı işler yapmayan birini tanımlamaktadır.

Bolur ‘ışk ehli ta‘lîm alsalar dîvânelig mindin

Nidin kim min bu nâ-dân haylnıng dânâsı bolmış-min (BV, 499/5)

Nâ-dân tipi *dânâ* tipinin zıddıdır. Fakat her grubun bir bilgesi olduğu fikrinden hareketle şair, *nâ-dân*lar grubunun *dânâ*sı benim, çünkü dîvâneliği en iyi ben bilirim demektedir.

Dânâ kelimesi, burada, göreceli olarak bir liderlik ve önde gelen manası taşımaktadır.

Kim cünûn ehli ara nâdânrak ol dânârak ol

‘Işk u derd ikbâlidin ol haylnıng dânâsı-min (NŞ, 498/3)

Dânâ lafzı, bu beyitte de bir işte iyi ve tecrübeli olmak manasına kullanılmaktadır. Aşkının ve derdinin en fazla olması sebebiyle âşık-şair, deliler arasında en *nâ-dân* olduğundan o grubun en *dânâ*sı olmuştur.

Dânâ, Nâ-dân ve Câhil

Dânâ nüktesin nâ-dân işitmese kâyilga ni ziyân gevheri ki bu saçar ol tirmese munga ni noksân:

Birev kim hıred-mendning nüktesin

Kulagıga almas ni noksan munga

Cevâhirni tirmek anga sa'b ise

İrür saçmaglıg hod-âsân munga (BV, 681/1, 2)

Manzumede, *dânâ* ve *nâ-dân* karşılaştırması yapılmaktadır. *Dânâ,* konuşurken pek çok nükte sarfeder, *nâ-dân* ise bunların hiçbirini anlamaz.

Akıllının/*dânâ* nüktelerini *nâ-dân* birisi anlamıyorsa, kulak asmıyorsa, *dânâ* için noksanlık değildir, çünkü cevher gibi nükteleri saçmak ona kolaydır, kaybeden diğeridir.

Yok bu iş câhil ü dânâga barur

Bahs bel Hızr u Mesîhâga barur (FK, 689/29)

Şair, Hızır ile Musa'nın hikâyesine telmihle *câhil* ve *dânâ* tipleri açıklamaktadır.

Muhtaç sining dergehinge hüsrev ü dervîş

Perverde sining ni‘metinge câhil ü dânâ (GS, 3/7)

Şair, yaratıcı/Allah karşısında herkes muhtaç diyerek sosyal bir eşitleme yapar. *Hüsrev* ve *dervîş* tiplerinin idari-siyasi iki kutbu temsil ettiği gibi *câhil* ve *dânâ* tipleri de sosyal hiyerarşinin entelektüel boyutunun iki uç noktasını belirlemektedir.

Şair, tüm sosyal tipleri kapsayacak şekilde bilen/*dânâ* ve bilmeyeni/*câhil* şeklinde kategorize eder ve bu iki gurubu, güç ve nüfuz bakımından sosyal hayatın iki uç statüsü olarak tanımladığı sultan/*hüsrev* ve *dervîş* ile karşılaştırır. Yani şaire göre bilen *sultan* gibi, bilmeyen de etkisiz ve aciz *derviş* gibidir.

Dânâ ve Aşk

Kir fenâ vâdîsi içre ‘ışk râyı birle kim

Mesh u mebhût oldı anda zîrek ü dânâ hıred (FK, 129/8)

Dânâ ve *zîrek*ler aşk vâdîsinde şaşkın/*mebhût* oldular diyen şair, *âlim* ve *hakîm* tiplerinin de aşk konusunda cahil kaldıklarını vurgulaması gibi, benzer bir bakış açısıyla, *dânâ* ve *zîrek* olanların da aşk vadisinde şaşırıp kalacaklarını, yönlerini bulamayacaklarını söyler.

Akıllı ve zeki anlamlarına gelen ve daha çok pratik bir zekâyı tanımlamak için kullanılan *zîrek* lafzı ile beraber kullanılan *dânâ* için iki tür okuma yapabiliriz: Şair, *dânâ*yı sanatsal/*poetik* bir zekâ ve anlayışa sahip bir kimseyi tanımlamak için; *zîrek* sıfatını da *pratik* bir anlayışa sahip kimse için kullanmaktadır. Diğer bir okumayla akıl/*hired*; dânâlık ve zîreklik olmak üzere iki tarafa sahiptir.

Mebhût kelimesinin anlamı ise şaşırmak ve hayrette kalmaktır. Lugat-i Nâcî'de *mesh* / مسخ kelimesinin anlamı *sûretin evvelkinden daha kötü bir hal alması* şeklinde verilir. Şaire göre, aşk vadisine girince *dânâ* hayretler içinde kalırken, *zîrek*'in ise yüzü şaşkınlık içinde çirkinleşmektedir.

Sabr lâfın urdung ay könglüm velî körgeç anı

Hîç südî kılmadı ol 'ilm ile dânâlıgıng (GS, 345/3)

Sabretmesi gerektiğini bilen âşık-şâir, sevgiliyi görünce tüm bildiklerini unutmuştur. Beyitte, bilmek ile uygulamak arasındaki farkı vurgulayan âşık-şair, *ilmin ve dânâlığın sevgiliyi görünceye kadarmış* diyerek kendini tenkit etmektedir.

Dânâ ve Şiir

Söz içre ki yalgan irür nâ-pesend

Çü nazm ittiler kıldı dânâ pesend (GS, 683/50)

Normal şartlarda içinde yalan olan söz beğenilmez ve tasvip edilmezken, şiir/*nazm* gibi ince bir sanat haline getirilip sunulduğunda *dânâ* bile beğenmektedir.

Şair, burada iki tipi eleştirmektedir: *Şâir* ve *dânâ*. Şair, şairi yalan yazmakla, *dânâ*yı da bu süslü yalanı beğenmekle tenkit etmektedir.

Ayrıca şair, dânâ'yı dar anlamda şiir/*nazm* geniş anlamda da sanat zevki ağır basan bir kimse olarak vurgulamaktadır.

2. 28. DÂYE (دایه)

dâye (Peh.) **1.** sütanne. **2.** dadı, bakıcı. dâye-i zemân دایهء زمان felek (Türkçe Farsça Sözlük)

pâzâc târâc vezninde. Dâye-i merzi,a manasınadur ki süt anası derler. Mâmâçe manasına gelir ki ebe tabir olunur. Arabîde kabîle denir. (Burhân-ı Kâtı')

mârîre râ ile nâdîde vezninde. Üvey anadır. Mâder-ender manasınadır. Dâye, mâder-hân manasınadır. (Burhân-ı Kâtı')

Sosyal Tip. Dadı. Sütanne. Mürebbî. Çocuğu koruyup kollayan yetiştiren kadın.

Çocuğa sütannelik yapmak başlıca görevidir. Şiirde, koruyup kollamak ve dadılık yapma görevine de telmih vardır.

Şiirlerde *dâye* tipinin daha çok kozmolojik kullanımı söz konusudur. *Dâye*; anâsır-ı erba'ayı, feleği, dünyayı yahut tabiatı da çağrıştıracak şekilde kullanılmaktadır.

Epitetler: *dâye-i dehr, süt bir-, tört asraguçı dâye, bige, öy kız*

Sin semenber-sin ü min lâle kibi kan ara kim

Dâye-i dehr biriptür manga kan u sanga süt (NŞ, 71/3)

Şair, dünyayı/*tabiat* bir sütannesine/*dâye*, sevgilisini beyaz renkli yasemine, kendini de kırmızı lâleye benzetir. Dünya-tabiat dâyesi, sevgiliye süt verip onu bembeyaz yaparken, şaire kan emzirmiştir ve lâle rengini almasına sebep olmuştur.

Beyitte, *dâye* lafzı sütanne manasına kullanılmaktadır ve emzirmek manasına gelen *süt bir*- tabiriyle beraber geçmektedir.

Ata ananga rahmet iy oğul kim körmemiş sin dik

Ni ol tokkuz ata bel ni bu tört asraguçı dâye (FK, 572/6)

Beyitte, *dâye* kelimesinin kozmolojik bir bağlamda kullanımı söz konusudur. Şair, ey oğul diyerek seslendiği memdûhuna, anana atana rahmet diyerek dua etmektedir. *Dokuz ata*, dokuz gezegeni; *dört ana* da *anâsır-ı erba*'a yahut *ümmehât-ı erba'a*, *ümmehât-ı süfliye* olarak adlandırılan dört unsuru yani *hava*, *su*, *toprak* ve *ateş*i temsil etmektedir. Eski telakkide dünya yahut evren, dokuz ata ile dört ananın çocuklarıdır.

Ekseriyetle *dört ana* diye geçen ıstılahı şair *tört asraguçı dâye*/dört koruyucu dadı olarak kullanmaktadır.

2. 29. DELLÂLE (دلاله)

dellâl (A.) tellal, simsar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

dâsâr *dâstâr* pâkâr ve pâsdâr vezninde, dellâl ve semmâr manasınadır. Arabîde beyyâ‘ denir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki Tip. Tellal. Satıcı ile alıcı arasında aracılık yapan kimse.

Çığırtkanlık yaparak bir şeyi, malı, metaı reklam eden kimse anlamında kullanılmaktadır.

Metinde iki defa geçen *dellâle* lafzı, iki yerde de müennes sığasıyla kullanılır ve bir başka mesleki tip olan *meşşâta* ile beraber geçer. (bknz. *meşşâta*)

*Meşşâta*nın işi, dış görünüşü güzelleştirmek iken *dellâle*nin görevi ise bir şeyin iyi taraflarını överek onu beğendirip satmaktır.

Metinde, *sat-* fiiliyle beraber geçen *dellâle*nin ticaret ile alakalı bir meslek olduğu açıktır. Fakat kelimenin argoda farklı anlamlar da kazandığı da bilinmektedir.[48]

Epitetler: *harîdâr, sat-*

---

[48] **dellâle** (A.) erkek ile kadın arasında aracılık yapan kadın, pezevenk. (Türkçe-Farsça Sözlük). *Dellâle*, iki beyitte de *meşşâta* ile beraber geçmektedir. *Meşşâta* süsleyen, makyaj yapan, saç kesen anlamında kullanıldığına göre; dellâlenin bu argo anlamını da düşünmemiz veya meşşâtanın anlamını daha genişletip mal ve metâları da süsleyip satışa hazırladığını kabul etmemiz gerekir.

Gül haridârı çu köptür bolma köp iy bâğ-bân

Zîb üçün meşşâta yâ satmak üçün dellâlesi (FK, 631/6)

Bâğ-bân, gül yetiştirmekte ve satmaktadır. Gülün alıcısının çok olduğunu belirten şair, bağcıya, malının süslemeciye ve tellala ihtiyacı olmadığını hatırlatmaktadır.

Yüzige ey felek ni zîb bir ni hüsn satgıl kim

Kuyaş hüsniga ni meşşâta hâcetdür ni dellâle (BV, 525/6)

Yukarıdaki beytin bir tekrarı olan bu beyitte de şair, zaten güzel olan bir şeyi satmak ve beğendirmek için süslemeye ve reklam etmeye gerek yok denmektedir. Her iki beyitte de *dellâle* satmak ve beğendirmek bağlamında geçmektedir.

2. 30. DER-BÂN (دربان)

derbân [der+bân] **1.** kapıcı. **2.** odacı. **3.** (sp.) kaleci. **4.** muhafız. (Türkçe-Farsça Sözlük)

bân cân vezninde … terkibi hâlinde görüp gözetici, hâfız ve nigehbân manasına olur. Meselâ bağı görüp gözeten kimseye bağbân, kapıyı muhalif duhûlünden hıfz eden kimseye derbân denir… (Burhân-ı Kâtı')

rûzbân bâ-yı muvahhideyle. Nehâren dergâh-ı pâdişâhîde nöbetle mülâzemet ve muvâzebet eden kimsedir ki hâliyâ derbân derler. Devlet-i aliyye ıstılahında kapıcı başı tabir olunur… (Burhân-ı Kâtı')

Mesleki tip. Saray görevlisi. Kapıcı. Kapı muhafızı. (bknz. *hâcib*) (bknz. *perde-dâr*)

Der-bân kelimesi kapı-tutan anlamındadır. Şiirde eşik/*işik* lafzıyla birlikte geçmesinden bu kişinin sarayın giriş kapısındaki güvenlik görevlisi olduğu anlaşılır.

Derbân, yanında köpekleri ve elinde muhtemelen hafif bir silah olarak kullandığı değneği/*müttekâ* ile tasvir edilir.

Kapıyı korumakla görevli *derbân*ın içeri izinsiz girişleri engellediği görülür. Bilhassa içeri girmek isteyen dilencilerle/*gedâ* yaşadıkları arbede tasvir edilir.

Şiirde; sultan sevgiliye, âşık da sarayın kapısından hiç eksik olmayan dilenciye/*gedâ* benzetilir. *Der-bân*, âşığın sevgilisine kavuşmasını engellediği için *rakîb*e benzetilir ve menfi bağlamda geçer.

Epitetler: *tâk, it vü der-bân, işik, müttekâ*

Sevgilinin Kapısında Derbân ve İt

İtige tu'me derbânıga bolsun mütteka ölsem

Tenim ol kûydin almang başım ol âşinâdın hem (NŞ, 398/8)

Aşk acısı ile şairin vücudunu zayıflamış ve onu kuru bir değneğe dönüşmüştür. Görünür bir tek başı kalmıştır.

Beyitte *it* ve *derbân*ı birlikte anan şair, her ikisini de sevgilisine kavuşamamasından sorumlu tutar. Ama yine de sevgiliye yakın olmalarından dolayı ölse bile sevgilinin kapısında kalabilmek için, başının itlere yem olmasını, zayıf cesedinin de *derbân*a değnek/*mütteka* olmasını ister.

Kapı bekçisi yahut muhafızı olan *derbân*ların, yanlarında kendilerine yardımcı köpeklerinin olduğu ve ellerinde değnek taşıdıkları anlaşılmaktadır.[49]

Derbân ve Gedâ

Min gedâga her kiçe kûyi sarı barmakdur iş

Tu'me salmak itke vü der-bânga yalbarmakdur iş (BV, 247/1)

[49] *Mütteka*, ayrıca dervişlerin boyunlarının altına dayadıkları ve uyumalarını engelleyen bir çeşit eğri bastondur. Kapıda nöbet tutan bu *derbân*ların uyumalarını engellemek için kullandıkları bir aksesuar da olabilir. Fakat Osmanlı sahası derbânlarını tasvir eden minyatürlerde bu asanın dümdüz olduğu görülür. (Tadeusz Majda, "*Ralamb'ın Türk Kıyafetleri Albümü*", Alay-ı Hümayun, İsveç Elçisi Ralamb'ın İstanbul Ziyareti ve Resimleri, 1657-1658, edt. Karin Adahl, çev. Ali Özdamar İstanbul 2006. s. 228.)

Âşık-şair, sevgilisinin mahallesine gitmeyi, itleri tarafından ısırılıp kapıcılara yalvarmayı artık bir iş haline getirmiştir. Şair, *der-bân*ı *it* ile beraber anar. İki sebebi vardır. İtler de bir nevi muhafaza işini yapmaktadır. Diğer sebebi ise âşık ile sevgilisi arasında engel teşkil ettiğinden şair *derbân*ı da *rakîb* gibi *it* olarak tanımlamaktadır.

Şairin mahalleye gece gittiğini söylemesinden, *derbân*ların gece çalıştıklarını yahut gece de çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Beyitten anlaşıldığına göre, *derbân*ların görevlerinden biri de kapıya gelen dilencileri güvenlik gerekçesiyle uzak tutmaktır.

Bu işikni çun tilep kildi Nevâyî Tingridin

Ol sebebdin gûyiyâ kim kaldı der-bânlar ara (BV, 20/9)

Şair, bu eşiği dileyerek gelmiş fakat içeri girememiştir çünkü *derbân*lar tarafından engellenmiştir.

Ekseriyetle *derbân* şeklinde müfred sığasında kullanılan kelimenin bu beyitte *derbânlar* şeklinde cemi kullanılması ve âşığın aralarında kalması kapı muhafızlarının birden fazla olduğuna delâlettir.

Ayrıca beyitte *derbân* lafzıyla beraber geçen eşik/*işik* kelimesi de bu görevlinin yerini açıkça ortaya koyar. Giriş kapısı, bir nevi eşik sayılır ve orada bekleyen en azından birden fazla muhafız/*derbân* vardır.

Kişver-i Zâbül anga erzânî

Rüstem-i Zâl tâkı der-bânî (FK, 689/94)

Muhtemelen Baykara'nın yahut Timurlu başka bir hükümdarının, tarihi İran sahası sayılan bir bölgeyi ele geçirmesiyle ilgili söylenmiş bu beyitte şair, *Zâbulistan* [50] topraklarının kendisine bağışlandığını ve Rüstem-i Zâlin sarayının/*tâk* ancak onun sarayının derbânı olabileceğini belirterek memduhunu eski İran şahlarıyla karşılaştırır.

Derbân lafzının *Rüstem-i Zâl* ve İran geleneğinde ihtişamlı saray manasına kullanılan *tâk* lafızlarıyla birlikte kullanılması, bu saray görevlisinin tarihinin İran devlet geleneğine dayandığını akla getirmektedir.

---

[50] İran ve Horasan arasında kalan, Zabulistan ve Sistan topraklarını içine alan, daha eskiden *arachosia* olarak bilinen bölge için kullanılır. **rustehem** feth-i tâ ve hâ ile. İsm-i Rüstem b. Zâl b. Sâm b. Neriman. Keykubâd asrından Keyhüsrev'in ahir müddetine dek pehlivân-ı cihan ve emirü'l-ümerâydı. Zabulistan ve Sistan onun tasarrufundaydı ve üâ elan zürriyeti tasarrufunda derler. Rüstem sekiz yüz seneye karib ömür sürdüğü menkuldür. Rüstem İsm-i Rüstem'dir. (Burhân-ı Kâtı')

2. 31. **DERVÎŞ (درویش)**

dervîş (Peh.>F.) **1.** yoksul, fakir. Derviş. (Türkçe-Farsça Sözlük)

hezâr-ispend … hezâr-mîh. Dervişân hırkasıdır ki bin yerinden yaması olur. Hezâr-mihî dahi derler… (Burhân-ı Kâtı')

Sosyal tip. Derviş. Fakir. Yoksul. [51]

Dervîş, sosyal hiyerarşinin en altında bulunan bir tip olarak şairin dikkatini çeker ve onu, sıklıkla toplumsal tabakalaşmanın en tepesindeki *şâh* ve *sultân* tipleri ile kıyaslar.

Derviş, maddi ve siyasi olarak güçsüz olsa da, *himmet* sahibi bir kimse olarak tanımlanır ve *gedâ* gibi düşkün bir konumda değerlendirilmez.

Agresif olmayan, pasifist ve dinginliği ile öne çıkan *dervîş* tipi, şair tarafından müspet bağlamda kullanılır. Şah ve sultanın *dervîş* sıfatını haiz olması, bir dervişin ruhuna sahip olması beklenir. Sultan, bu sıfatla övülür ve meşrulaştırılır. *Dervîş*lere, fakir ve nüfuzsuz kimselere hor bakan yüksek mevkideki kimseler ise tenkit edilir.

Derviş, herhangi bir statü ve makama sahip olamayan nüfuzsuz ve etkisiz kimsedir. Sultanın derviş ruhlu olmasını bekleyen şairin kendisini de derviş olarak tanımlaması sosyal bir statü tanımlamasından çok bir ahlak ve yaşam tarzı anlayışını betimlemektedir. En yüksek makama sahip şahın, şaşaadan uzak dingin bir hayat sürmesi kastedilmektedir.

Sultan Hüseyin Baykara'dan sonra devletin ikinci adamı olarak tanımlayabileceğimiz bir statüye sahip olan şairin, kendini de *dervîş* olarak tanımlaması ayrıca dikkat çekicidir.

[51] Teymur EROL, "*Klasik Türk Şiirinde Derviş Tipi*", U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, **Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 17, s. 349-374, 2009/2.

Epitetler: *sultân x dervîş, dervîş-veş, dervîşlıg, hüsrev x dervîş, vîrân, tab'ı dervîş, âlemdin kaç-, derviş-âyîn, dervîş himmeti* ***(simge eşyaları)****: jende, palâs, hasır, hârâ*

Dervişin Karakteri

Nîş sol közige yitkende ger utru tutmas

Ong közin 'ayn-ı rızâ anı dimeydür dervîş (FK, 258/6)

Bu beyitte şair, *dervîş* tipinin tanımını yapmaktadır: Sol gözüne diken battığında sağ gözünü de aynı rıza ile uzatmayana *dervîş* denmez.

Tut anga kim işi boldı temkîn

Atı sultân özi derviş-âyîn (FK, 689/189)

Şair; şah, derviş gibi olursa gerçek şahtır diyerek sultanın dervîş gibi olması gerektiği vurgulamaktadır.

Şairin dervişliğin bir hususiyeti olarak zikrettiği *temkîn* lafzı dikkat çekicidir. Lügat manası olarak ağırbaşlılık, vakarlı, ölçülü hareket eden anlamlarına gelen bu kelime derviş karakterinin profilini vermektedir.

Dervişin Kılık Kıyafeti

Jende birle kişi derviş imes bolsa fenâ

Ting durur hâh palâs olsa tonung hâh ipek

Kûyide öldi Nevâyî bu sıfat kim bar idi

Tekye hârâ vü hasırı yanı astıda töşek (GS, 341/6, 7)

Şair, bir başka şekilde *dervîş* tasviri yapmaktadır. Şaire göre derviş, yamalı elbise/*jende* giyen ve *fenâ* makamına ulaşan kimsedir. Eğer kişi fena makamına ulaşmışsa *palâs* yahut *ipek* giymesinin bir ehemmiyeti yoktur.

Şair, kendisini sevgilinin mahallesinde hasır döşekte ve taş yastıkta yapmış can veren bir dervişe benzetmektedir.

Yamalı anlamına gelen *jende*; aba, keçe, çuval bezi gibi anlamlara gelen *palâs*/*pelâs* ve saz yahut kamıştan örülen *hasır* lafızları derviş tipinin simge eşyaları olarak verilmektedir.

Dervişin Evi

Ay tuvân-ger niçe kim kasrıngnı kıldıng zer-nigâr

Asra hâlî körme dervîş olturur vîrânnı hem (GS, 436/6)

Şair, *dervîş* tipini güçlü ve *tüvân-ger* ile kıyaslamaktadır. *Tüvân-ger*, güçlü, nüfuzlu zengin anlamındadır.

Şair, bu zengin ve maddi imkânlara sahip *tüvân-ger*in *kasr*da oturduğunu ve evini altın yaldızlarla süslettiğini söyleyerek maddi yönünü bilhassa vurgulanmaktadır.

Derviş ise dışarıdan boş/*hâlî* yahut hiç kimse yaşamıyormuş izlenimi veren bir *vîrâne*de oturmaktadır.

Şâh ve Dervîş

Yoldın âhir sürme sultân-min diben dervîşni

Yâd it ol yoldın ki hem dervîş ü hem sultân barur (FK, 196/6)

Sultan geçerken halkın yoldan çekilmesinin sağlandığı bir uygulamaya telmihle şair, muhtemelen bazen sert bir şekilde uygulanıyordu, *ben sultanım diyerek beni yoldan sürme, sonuçta herkesin birlikte yürüyeceği o ölüm yolunu düşün* demektedir.

Beyitte, sosyal hiyerarşide nüfuz ve ekonomik bakımdan en düşük statülerden biri olan *dervîş*, en yüksek statüye sahip sultanla mukayese edilmektedir. Sosyal eşitleyici olan *ölüm* hatırlatılarak sosyal piramidin en tepesindeki sultan uyarılmaktadır.

Şâh dervîş-veş irse şehdür

Şâh u dervîş işidin âgehdür (FK, 689/195)

Şâh, derviş gibi ise, hem şahlığı hem dervişliği biliyorsa gerçek şahtır diyen şair, sultanın toplumun her kesimini tanıması gerektiğini vurgulamaktadır.

Şâhlıgda gayet-i dervîşlıgdın körmeyin

Bu riyâ-yı fakrça zer-keş serîr-i rif'âtin

Şâhlar dervîşi vü dervîşler şâhı ki Hak

Şâh kıldı sûretin dervîş kıldı sîretin (BV, 660/61, 62)

Şair, görünüşte/*sûret* şah olan ve altın işlemeli tahtta oturduğunu, aslında bir derviş ruhuna/*sîret* sahip olduğunu, şahlık ve dervişliğin ona *Hakk* tarafından müyesser olduğunu söyleyerek Hüseyin Baykara'nın saltanatını meşrulaştırmaktadır.

Tab'ı dervîş ü özi şâh-nişân

Şâh-ı dervîş Muhammed Sultan (GS, mukaddime, s. 7)

Yukarıdaki beyitte *sûret* ve *sîret* lafızları ile ifade ettiği durumu bu beyitte şair, *tab'* ve *öz* kelimeleriyle söylemektedir. Kendisi *şah* olsa da tabiatı itibariyle *dervîş* olan Sultan Muhammed'i dervişler şâhı/*şâh-ı dervîş* olarak tavsif etmektedir.

Şeh yürüp 'âlem açar derviş 'âlemdin kaçar

Hem özüng insâf birgil kim bu ni nisbetinga

Her ni şeh maksûdıdur dervîşning merdûdıdur

Kör ni himmet dur munga ni nev‘ irür halet anga

Şah imestür bir nefes âsûde duzâh vehmidin

Ay hoşâ dervîş kim merdûd irür cennet anga

Şâhga şehlig müsellemdür eger bolgay müdâm

Şâhlıg terkin kılıp dervîş olur niyyet anga

Mümkin irmes şehler içre beyle niyyetlig meğer

Şâh-ı Gâzî kim müyesser boldı bu devlet anga

Şâhlar dervîşi vü dervîşler şâhı ki bar

Şâhlıg sûret anga dervîşlıg sîret anga

Tâ şeh ü dervîş bolgay eylegil ya Rab ‘ayan

Şâhdın hidmet munga dervîşdin himmet anga (GS, 9/3, 4, 7, 9, 10, 11, 12)

Şair, yukarıdaki beyitleri aldığımız gazelin nerdeyse tamamında dervîş ve şâh tiplerini karşılaştırmaktadır. Mealen bu karşılaştırma şu şekildedir: Şah, bu âleme gittikçe daha çok bağlanmakta fakat derviş bu âlemden kaçmaktadır; şahın maksudu olan şeyler derviş katında merdûddur; şâh bir nefes bile cehennem korkusundan emin değilken derviş cenneti bile merdûd görür.

Şair, sonraki beyitlerde ise kendisine devlet müyesser olan Hüseyin Baykara'yı aslında derviş olduğunu dile getirir. O, adı sultan olsa da özünde dervişţir.

Bir dua ile gazelini bitiren şair, şahın dervişe *hizmet* etmesini, dervişin de şâha *himmet* etmesini istemektedir. Yani sultan güçlü ve derviş güçsüz gözükse de iki tarafın da birbirlerine ihtiyacı vardır.

Asradı munglug Nevâyî rişte-i cânın çikip

Asragan dik şahlar ser-rişteî dervîşidin (GS, 467/7)

Şahların eteklerinin ucundan sarkan ipi öptürmeleri adettendir. Fakat bu etek öpmek için de bir takım nüfuzlu kimseleri araya sokmak gerekir. Yani sultanın eteğini öpebilmek için de nüfuza sahip olmak gerekir.

Şair, bu durumu tersinden ifade ederek şahın, eteğini dervişlerden sakındığını düşünür.

Dervîş, Sultan ve Aşk

Eger hüsn olsa kâtil zâr ni derviş ü ni sultân

Vü ger 'ışk olsa kâmil yâr ni Hindû vü ni Özbek (NŞ, 323/8)

Aşkı sosyal bir eşitleyici olarak gören şair, aşk kâmil olursa yârin kim olduğu fark etmez ister Özbek olsun ister Hindû demekte; aşk ve güzellik karşısında *dervîş* ve *sultânı* eşitlemektedir.

Dervîş ve Hüsrev

Muhtaç sining dergehinge hüsrev ü dervîş

Perverde sining ni'metinge câhil ü dânâ (GS, 3/7)

Tevhîd türünde yazılmış bir gazelden alınan beyite şair *hüsrev* ve *dervîş* sosyal hiyerarşisinin iki uç noktası olarak belirlenmektedir. (bknz. *hüsrev*)

Şair, yaratıcı karşısında herkesin denk olduğunu vurgulayarak diğer taraftan *câhil* ve dânâyı da eşitlemektedir.

2. 32. **DİHGÂN** [52] (دهگان)

dihkân 1. köy sahibi. 2. toprak sahibi. 3. çiftçi. 4. köylü. 5. İranlı. 6. Zerdüştî. (Türkçe-Farsça Sözlük)

dihgân kâf-ı Fârisiyle. Dihkân manasınadır ki fellâh, zârî', ekinci ve reis-i fellâhân manasınadır. (Burhân-ı Kâtı')

Meslekî tip. Çiftçi. Bahçıvan. Ziraatla ve bağ bahçe işleriyle uğraşan kimse.

Şiirde, *çiftçi* yahut *köy ağası* manalarından çok *bahçıvan* manasına kullanılmaktadır. Gül toplamak, renkli güller yetiştirmek, tarla sürmek, ekmek, dikmek vb. bahçıvanlık ve ziraatla ilgili tabirlerle beraber geçer.[53]

Şair, *dihgân* lafzını daha çok meslekleşmiş hatta bir sanat halini almış bahçıvanlık için kullanır. Bostan, meyve sebze gibi ziraî telmihlerle geçmekle birlikte; gül bahçesine nerdeyse aşkla tutkun olan, bahçesiyle gurur duyan, yetiştirdiği serviyi hayranlıkla seyreden bir *dihgân* portresi de çizer. Bu ikinci tip *dihgân,* bahçıvanlığı hobi gibi görüp bu işi tutku için yapmaktadır.

Yine şair, bir beyitte kederli olduğu bir vakitte *dihgân*ın kendisini gül toplamaya davet etmesini belirtmesi, bu işin stres atmak için yapıldığını akla getirmektedir.

Şiirde, sevgilinin yüzünden daha güzel gül yetiştiremeyeceği, sevgilinin boyundan daha düzgün servi yetiştiremeyeceği, gül bahçesiyle çok da

---

[52] Kelime lügatlerde دهقان yahut دهگان şeklinde geçmektedir. Kaf ile yazımı muhtemelen kelimenin muarrebidir. Biz Burhân-ı Kâtı'ın *kâf-ı fârisî ile* şeklindeki kaydından hareketle دهگان / *dihgân* şeklinde standart kullandık.

[53] Nevâyî, MK'da dihkân'ı alnının teri ile iş gören ve etrafına bereket saçan bir tip olarak tanımlar. Hz. Adem'in ilk çiftçi olmasına da telmihle dihganlığı peygamber mesleği olarak görür ve iyi çiftçiyi Adem'in halifesi sayar. (Mahbûbü'l-Kulûb, Otuzbirinçi fasl dihkânlık zikride, s. 140.)

gururlanmaması gerektiği, gül mevsimin gelip geçici olduğu hatırlatılarak bahçesiyle övünen *dihgân*, şair tarafından eleştirilir.

Ayrıca *dihgân-ı kazâ*, *dihgân-ı sun‘*, *dihgân-ı ezel* gibi izafetlerle yaratıcı/Allah; *Dehr dihgânı* tabiriyle de dünya ve tabiat bahçıvana/*dihgâna* benzetilir.

Epitetler: *gül-zâr, gül, gül-şen, servi, arıg*/ark, *nihâl, nahl, ik-, sula-, meğâk, bâğ, gül-geşt, bustân, bustân suvar-, çemen, semer, dihgân-ı kazâ, dihgân-ı sun‘, dihkân-ı ezel, dehr dihgânı, ergavân, za‘ferân, şeftâlü güli, ‘alev güli, gül-deste bağla-*

Gururlu ve Tutkulu Bahçıvan

Tekebbür iyleme dihgân di kim bu gül-şende

Kaçan gülî açılıptur ki ol saçılmaydur (BV, 154/6)

Dihgân, yetiştirdiği gül-bahçesiyle gurur duymaktadır şair ise dihgâna, çok kibirlenmemesi gerektiğini bu dünyada/*gül-şen* hangi gül açıldıysa yapraklarının nihayetinde dağılıp saçıldığını hatırlatır.

Bolma gül-zârıngga köp meş‘ûf iy dihgân ki yok

Tangla rengidin bu güllerning çemen-âsârlıg (FK, 308/6)

İşini tutku ile yapan bir dihgân'a seslenen şair, gül bahçenle/*gül-zâr* çok övünme yarın bu bahçenin mevsimi geçtiğinde güllerin hepsi çemen gibi sararıp solacak diyerek güzelliğin geçici olduğunu hatırlatır.

Şair, dihgânı eleştirmekle beraber, onun, yetiştirdiği gül bahçesine/*gül-zâr* tutkuyla bağlı olduğundan bahsetmektedir. *Meş'ûf bol-* tabiri tutku ile bağlanmak anlamındadır.[54]

Çemen servi kalıp hayrân mining servim kılıp cevlân

Anıng şeydâsı bir dihgân munga şeydâ barı 'âlem (FK, 442/2)

Şairin selvi boylu sevgilisi cevlân edince bahçe/*çemen* selvisi hayran kalmıştır. Çünkü ona şeydâ olan yalnızca *dihgân* iken, şairin sevgilisine bütün âlem deli/*şeydâ* olmaktadır.

Şair, beyitte kendi yetiştirdiği selvi ağacına hayran bir bahçıvan/*dihgân* resmetmektedir.

Kazâ Bahçıvanı: Allah

Yarakan boldum u dihgân-ı kazâ

Za'ferân ikti yaşım arıgıga (FK, 699/1)

[54] **meş'ûf** (A.) مشعوف **1.** memnun, sevinçli. **2.** âşık, tutkun. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Şair, sarılık olduğunu söyler ve bunu da yaratıcının/*dihkân-ı kazâ* gözyaşının arkına safran dikmesine benzetir.

Beyitte; *dihgân*, *za'ferân, arıg*, ve *ik-* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır.

Köngül bâgıda derd ü gam nihâlin ikkeli gûyâ

Kazâ dihgânı her yan okı zahmıdın megâk iyler (FK, 154/7)

Dihgân, sabanın oku ile önce bağı sürmüştür. Şair ise bunu mezar yeri açmaya benzetir. Bağ, şairin gönlüdür; oraya ekilen fidan da dert ve gam fidanıdır.

Bağ, *nihâl*, *ek-*, *dihgân*, *ok*, *megâk* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır.

Birev kim serv dik âzâde-veş boldı bu bâg içre

Kazâ dihgânı hem ser-sebz anı hem ser-bülend itmiş (FK, 274/7)

Ser-sebz it- tabiri ile dihgânnın selviyi bahçenin en başına diktiği; *ser-bülend it-* tabiri ise servinin dümdüz büyümesini sağladığı belirtilmektedir.

Bahçenin/*bâğ* en başına selvi dikildiğini ve bu selvilerin de dümdüz uzamalarının sağlandığını söyleyen beyit, dönemin peyzaj anlayışına da ışık tutmaktadır.

Ohşamaydur mining allımda egerçi dihgân

Serv-i gül-rûyuma serv ü gülini ohşatadur (BV, 143/8)

Sevgilisinin boyunu ve yüzünü kendi yetiştirdiği selviye ve güle benzeten *dihgân*a kızan şair, *benim selvi boylu ve gül yüzlü sevgilim*, *senin yetiştirdiğin güle ve selviye benzemez* demektedir.

Dihgân di ki mindin yana devrân çemenide

Kim kördi vefâ nahlıda hicrân semer olgan (BV, 491/4)

Beyitte, zaman/*devrân* bir bahçeye/*çemen* benzetilmektedir.

Vefa ağacında hicran meyvesi/*semer* bittiğini kim görmüş diyen şair, bahçıvanlıkta uzman olan *dihgân*a bir soru yöneltmektedir.

Mini bâğ-ı gül-geştiga çikme dihgân

Vefâlıg digil gül müdür yasemin mü (BV, 519/6)

Dihgân, kederini dağıtmak için şairi, gül toplamaya/*gül-geşt* götürmek ister. Fakat şair, vefasızlıktan mustariptir ve *dihgân*a gül yahut yaseminden hangisinin daha vefalı olduğunu yani hangisinin daha uzun ömürlü olduğunu sorar.

Manzûrnıng hüsni bahârı âlev gülidin sipide kılıp şeftâlü gülidin gül-gûne kılganı:

Ol bahâr-ı hüsnning ruhsârını dihgân-ı sun‘

Ergavânî tün üze iylep turur âlev güli

Turfe kör kim bir çemendür ‘ârızı kim devride

Açılur âlev güli ortada şeftâlü güli (BV, 693/1, 2)

Erguvan, sevgilinin ten rengidir; sevgilinin yanağı ise şeftali çiçeği rengindedir yani pembedir/*gülgûne*. İkinci beyitte ise şair sevgilinin yanağını etrafında alev gülleri ve ortasında şeftali gülü açan tuhaf bir bahçeye benzetir.

Beyitte, güzel bir bahçe ve bahar tasviri yapan şair bunları ayarlayıp yetiştirenin dihgân-ı sun‘/*güzellik bahçıvanı* olan yaratıcı/Allah olduğunu söyler.

Şair, bahçıvanı/*dihgân,* çeşitli çiçek adları ile birlikte anmakta; faklı şekilde düzenlediği bahçeyi de acayip ve ilginç anlamındaki *turfe* lafzı ile tavsif ederek onu taltif etmektedir.

Meyî kim âteşin çıkkay sarıg güller eger dihgân

Tamızsa katreî andın suvarur çağda bustânın (GS, 454/7)

Kırmızı bir şarabı/*mey* tasvir eden şair, eğer *dihgân* bostana su verdiği çağda bir damlasını damlatsa sarı güllerin ateş rengi açacağını söyleyerek şarabın kırmızılığını mübalağa yollu anlatmaktadır.

Yüzüng köp açma gâhî söz digil kim ‘akl dihgânı

Ni gül israfını yahşi dimiş ni gonça imsâkin (GS, 455/7)

Şair, sevgilisine, yüzünü biraz açmasını, biraz da söz söylemesi gerektiğini söylerken bahçıvanın görüşünü misal verir: Akl dihgânı, gül israfını da gonca imsakini de güzel/*yahşi* bulmaz!

Beyitte sevgilinin ağzı kapalı duran goncaya, sevgilinin yüzü de güle teşbih edilmektedir. Gül, tamamen açık gonca ise tamamen kapalıdır. Gülün bu şekilde açılmasını *isrâf*, goncanın da tamamen kapalı durmasını ise *imsâk* olarak değerlendiren şair, akıllı bir bahçıvanın, çok açılmış gülü yahut hiç açılmayan goncayı istemediği gibi, sevgilisinin yüzünü biraz kapatıp ağzını biraz açarak söz söylemesini istemektedir.

Tiler yüz laht kan itkey nasîbin dehr dihgânı

Kayu bülbülni kim gül hânı üzre mihmân itkey (GS, 603/8)

Dehr dihgânı yani dünya, hangi bülbülü gül sofrasında bir kere misafir etse, yüz kere nasibini kan etmeyi ister.

Savurup tıfl-ı hazân tofrag ile ting kılmagan

Kaysı bir gül-deste bu bâğ içre dihgân bağladı (GS, 626/6)

Hazan yelini yaramaz bir çocuğa/*tıfl* benzeten şair, yetiştirdiği güllerden bir deste bağlayan bahçıvana; *bağladğın hangi gül destesini hazan yelinin yaramaz çocuğu savurup toprakla bir etmedi* diyerek sorar.

Bî-vefâlıg tang imes ildin ki dihgân-ı ezel

İkmedi asla vefâ nahlı cihân bostânıda (GS, 559/8)

Şair, yaratıcıyı bahçıvana, dünyayı bahçeye ve insanları fidanlara, insanların karakterlerini de meyvelere benzetir.

İnsanların vefasız olmalarından şikâyetle şair, ezel bahçıvanı, bu dünya bahçesine vefa fidanı dikmediği için insanların vefasız olmasına şaşmamalı demektedir.

2. 33. DÎVÂNE (دیوانه)

dîvâne (F.) [dîv+âne] **1.** deli, çılgın. **2.** aptal. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı sosyal tip. Deli. Aklını yitirmiş. (bknz. *tilbe*) (bknz. *mecnûn*) (krştnz. *âkil*) (krştnz. *hıred-mend*) (krşştnz. *ferzâne*)

Divane, şairin bilhassa dikkatini çeken tiplerdendir. Hatta şairin, kendini divane olarak tanımladığı görülür.

Dîvâne, çıplak gezen, kendinden haberi olamayan, ne yaptığını bilmeyen, mantıksız konuşan, hayal âleminde yaşayan ve hiçbir sorumluluğu olmayan bir tip olarak tasvir edilir.

Şair, yukarıdaki hususiyetlerden yola çıkarak divaneyi kendi içinde bir tasnife tabi tutar ve *dîvâne* tipinin bazı alt türlerinden bahseder.

Sevda ve cinnete neden olan aşk, kişiyi divaneliğe götüren başlıca sebeptir. *Âşık* ve *dîvâne* tipleri ekseriyetle birlikte düşünülür.

Divanenin mekânı; *tağ, deşt, beyâbân* ve *vâdî* gibi kimsenin yaşamadığı ıssız yerlerdir. Divane, bu mekânlarda, vahşi hayvanlarla ve tabiatüstü varlıklarla birlikte yaşar.

Şehir delilerinin ise viranelerde, hamam külhanlarında ve ocaklarında/*visâk* barındığı ifade edilir.

Şiirlerde, divanenin bağlanması, yakılması, taşlanması vb. imajlarla, cemiyetin divaneye karşı takındığı tavır vurgulanır. Ayrıca halkın, deli geliyor diyerek sağa sola kaçışması, deli seyrine gelen halktan bazısının onun haline gülmesi bazısının ağlaması vb. tepkiler cemiyetin deliliğe ve deli tipine bakışını göstermesi açısından ehemmiyetlidir.

Bu tip ile alakalı olarak, şiirde en dikkat çeken mevzu, divane ile ilgili halk inanışlarıdır. *Dîvâne*lerin; perileri görebilmesi, perilerin dilini anlaması, yeni ayda daha da delirmesi, ateşten korkmaması, gömüldüğünde yeniden hortlaması vb. inanışlar bunlardan bazılarıdır.

Şiirde, *dîvâne* tipinin *tilbe*, *nâsıh*, *hakîm*, *zâhid*, *sâkî*, *tabîb* gibi diğer bazı tiplerle münasebetine de yer verilir.

Epitetler: *dîvâne: tilbe, dîvâne: mecnûn, dîvâne: âkil, dîvâne: hıred-mend, dîvâne: hûş ehli* ***(dîvâne ve tabiat üstü varlıklar)*** *dîv, perî, gûl-i beyâbânî* ***(dîvânenin mekânı)*** *vîrân, ışk sahrâsı, sevdâ deşti, tag, külhân, vâdi-i hicrân, ışk vâdisi, visâk* ***(dîvâne türleri)*** *üryân, bendî, ebter, post-pûşî, bî-itidâl, ser-geşte, rüsvâ, nâ-dân* ***(dîvânenin fiilleri)*** *gavgâ, özin öltür-, özlük terki tut-, dîvânelik iyle-, hayâl, gamdın hurrem bol-, yıgla-, feryâd iyle-, perîşân elfâz ayt-* ***(dîvâne ve cemiyet)*** *bend it-, taşla-, yak-, kayd it-, bağla-*

Dîvâne Kimdir?

Diseng halâs olay barısıdın Nevâyî dik

Bî-hodluk u mey içmek ü dîvânelik kirek (GS, 689/9)

Şair, beyitte, divane lafzını her şeyden halas olmak anlamında kullanmaktadır. Şaire göre, kendini kaybetmek/*bî-hod*, mey içip sarhoş olmak veya divane olmak tüm dertlerden kurtulmak anlamına gelmektedir.

Deli Kavgası

İy köngül itkil ki her divânelıg kim iyleseng

Ol perî-veş ‘ışkıda âhir kilür gavgâ manga (FK, 12/5)

Şair, peri kadar güzel sevgiliye âşık olan gönlüne seslenmektedir; istediğin kadar divanelik edip kavga et.

Deli Türleri: ***Üryân, ebter, bendî, post-pûşî, ser-geşte, bî-itidâl, rüsvâ, nâ-dân***

Tilbe könglüm yarası hadsiz ten-i ‘üryân ara

İyledür kim yir tutar divâne’î vîrân ara (FK, 21/1)

Şair, gönlünü bir divaneye; sayısız yaralar içindeki harap ve çıplak vücudunu da bir viraneye benzetmektedir.

Şair, *ten-i üryân* lafzı ile çıplak bir divane tasvir etmektedir.

‘Işk sahrâsı ara ‘âkil itürgenler mini

Boldılar nevmîd bir divâne-i ebter tapıp (FK, 68/5)

Beyitte geçen *dîvâne-i ebter* tabiri, iyileşmesi mümkün olmayan bir divaneyi yani umutsuz bir vakayı tanımlamaktadır.

Şairi, aşk sahrasına akıllı/*âkil* olarak götürenler, döndüklerinde *dîvâne-i ebter* bularak ümitlerini yitirmişlerdir.

Lebing şevkıda bir dîvâne-i bendî nebât-ı Mısr

Saçıng sevdâsıda bir post-pûşî nâfe-i Çin hem (NŞ, 429/)

Şair, beyitte, dış görünüşleri itibari ile iki tür divane tasviri yapmaktadır: Bağlanmış bir divane/*dîvâne-i bendî* ve elbise olarak hayvan postu giyen bir divane/*post-pûşî.*

Şair, beyitte önce bir teşbih daha sonra da bir karşılaştırma yapar. Şeker kamışı demek olan *nebât-ı Mısr*, birbirine bağlı desteler halinde alınıp satıldığı için şair, bunu elleri bağlı bir divaneye benzetir daha sonra tatlı olması bakımından da sevgilinin dudağı ile karşılaştırır; siyah ve deri bir kesede bulunan Çin miski ise önce siyah derili ve post giyen bir divaneye benzetilir daha sonra da sevgilinin siyah saçı ile karşılaştırılır.

Ol perî yüzige dîvâne ger irmes nivçün

Boldı bazârda ser-geşte vü ʻüryân közgü (GS, 529/5)

Kalabalık ve kamuya açık mekânlar olan pazarlar, muhtemelen divanelerin de çokça bulunduğu yerlerdir. Şair, pazarda gördüğü ve üzeri hiçbir şey ile kapatılmamış aynayı/*közgü*, çıplak ve başı dönmüş bir divaneye benzetir.

Şairin benzemesinin *vech-i şebeh*i, *ser-geşte* ve *ʻüryân* lafızlarıdır. Yani aynanın dönmekte oluşu ve üzerinde örtünün de bulunmaması, şairin bu aynayı, başı dönmüş ve üzerinde kıyafet bulunmayan bir divaneye benzetmesine temel oluşturmaktadır.

Sorma könglüm hâlini bî-dâd ile öltürgüsi

Özin ol dîvâne-i bî-itidâlim bu kiçe (BV, 537/3)

Beyitte geçen *dîvâne-i bî-itidâl* tabiri, kendine zarar verme potansiyeli olan bir divaneyi tanımlamaktadır.

Şair, gönlünü bu tür bir divaneye benzetmekte, bilhassa geceleri itidalini kaybedip, kendini öldüreceğinden korkmaktadır.

Vahş u tayr olmış remîde mindin ü Mecnûnga râm

Min kibi dîvâne-i rüsvây-ı nâ-dândur mu ol (FK, 377/7)

Şair, kendini *rüsvâ* ve *nâ-dân* bir *dîvâne* olarak tanımlamakta, kendisini *Mecnûn* ile karşılaştırmakta ve nihayet kendini cinnette ve aşkta Mecnûn'dan daha üstün görmektedir. Çünkü çölde, Mecnun'a arkadaşlık eden vahşi hayvanlar ve kuşlar bile rezil ve kendini bilmez bir halde dolaşan *dîvâne* şairi gördüklerinde kaçmaktadır.

Dîvâne'nin Diğer Tiplerle Münasebeti: *Tilbe, nâsıh, hakîm, zâhid, sâkî, tabîb*

Ol peri ‘ışkıda özlük terki tuttum sâkiyâ

Bâde kim dîvâne bolmakka müheyyâ-min bu kün (BV, 500/5)

Şairin, kendini kaybetmek bakımından, divanelik ile sarhoşluğu birlikte düşündüğü görülmektedir.

Şair, peri kadar güzel bir sevgiliye âşık olduğunu ve kendini sarhoş etmek niyetinde olduğunu söyleyerek sakiden mey istemektedir.

Çu kördi cünûnum tabîb ayttı kim

Bu dîvânelig ‘ışkdındur ‘alâmet (FK, 81/2)

Şairi muayene eden tabip, şairin divaneliğinin, aşk hastalığının bir belirtisi/*alâmet* olduğunu düşünür.

Eger min ‘âşık u dîvâne irsem

Manga nâsıh dagı irmes hıred-mend (FK, 127/4)

Şair, hem âşık hem de divanedir. Bu halde, bir nasihatçinin kendine nasihat vermesini pek akıllıca bulmamaktadır.

Aşağıdaki beyitte de dîvâne-nâsıh münasebeti işlenmektedir:

Cünûnum men‘ kıldıng ol perî ‘ışkıda iy nâsıh

Kişi dîvâne bolsa yahşırak yüz katla kim ebleh (FK, 552/7)

Şair, peri kadar güzel sevgilisine olan aşkı kendisine yasaklayan bir nasihatçiye kızmıştır ve dîvâne olmayı, âşığa cinneti yasaklayan bir nasihatçi/*nâsih* gibi ahmak/*ebleh* olmaya yüz kere tercih ettiğini söylemektedir.

Bu ni ‘akl ü zühd bolgay zâhidâ kim kılmagay

Min kibi ‘âlemde bir dîvâne-i rüsvâ pesend (GS, 123/9)

Âşık şair, kendini divane olarak tanımlar. Divaneliğinin rezillik derecesinde olduğunu vurgulamak için ise *divâne-i rüsvâ* tabirini kullanır. Fakat bu durumda bile *zâhid* gibi aklı başında olmayı ve aşırı ibadeti tasvip etmediğini ifade eder.

Zülfi zencîri cünûnum çâresidür ey hakîm

‘Akldın mu irdi bu dîvânega birmek öğüt (BV, 85/5)

Şair, beyitte, *dîvâne* ile hekim manasına gelen *hakîm* tiplerinin münasebetini işlemektedir.

Aşk yüzünden divane olan şair, kendine nasihat eden hakîme, *beni zincir ile bağlaman gerekirken öğüt vermen akıllıca mı* diye sormaktadır.

Ol perî-veş çıktı ösrük sikritip könglekçe vay

Nâsıhâ dîvâne boldum imdi terk-i pend kıl (FK, 399/4)

Şair, peri kadar güzel sevgilisini, sarhoş bir halde ve üzerinde yalnızca gömlek olduğu halde görünce adeta aklını yitirmiştir. Bu durumda iken kendine öğüt vermeye çalışan bir nasihatçiye/*nâsih* ise kızmaktadır. (bknz. *nâsıh*)

Dîvâne ve Aşk

İy Nevâyî ‘ışk ara kâm isteseng dîvâne bol

Bu şerefni tapmagung hem-râhıng olsa tâ hıred (FK, 129/9)

Şair, aklın pek işe yaramadığı aşk yolunda divane olmayı, bir şeref saymakta ve aşktan kam almanın tek yolu olarak görmektedir.

Veh ki sevdâ deştide kıldı mini dîvâne hecr

Bir perî ‘ışkıda hâlim şehr ara efsâne hecr (FK, 147/1)

Divaneliğin başlıca nedeni aşktır. Şair, hem âşıktır hem de sevgilisinden ayrı düşmüştür. Peri kadar güzel birinin sevdası ile çöllere düşmesi ise şehirde efsane olarak anlatılmaktadır.

Bir perî ‘ışkıda min dik bolsa rüsvâ tang imes

Sırrını dîvânelıgdın könglide yaşurmagan (FK, 526/5)

Âşık olmak, sosyal kabullere aykırı bir davranıştır ve bu yüzden âşığın aşkını gizlemesi gerekir. Şair, divane olduğu için aşkını gizleyememiş ve rezil olmuştur.

Ey Nevâyî ‘akl sarı imdi bolma reh-nümûn

Kim bolup dîvâne ‘ışk-ı lâ’übâlî birle-min (BV, 476/7)

Şaire göre, akıl ve aşk bir arada bulunmaz.

Şair, aşkı; kayıtsız, pervasız ve saygısız manalarına gelen *lâübâlî* lafzı ile tavsif etmekte ve cemiyetin âşıklara neden *dîvâne* gözüyle baktığını izah etmektedir.

Dîvânenin Mekânı: *Tag, deşt, külhan*

Tilep müşkîn gazâlımnı köngül dîvâneler yanglıg

Hemîşe tag u deşt içre kiyikler birle sâyirdür (FK, 151/2)

Bu beyitte, divane ile ilgili iki mekân verilmektedir: Dağ/*tag* ve kır/*deşt*.

Şair, divanenin bu ıssız mekânlarda dolaşmasını, şairane bir sebebe bağlayarak, misk gazeline benzeyen sevgiliyi aradığı için dağda ve kırlarda geyiklerle beraber gezdiğini söylemektedir.

Ol köz allında mukalkal közleri hüsn ehlining

Külge bulgangan sürük dîvânelerdür külhanî (NŞ, 589/3)

Şair, sevgilinin gözleri ile diğer güzellerin sürmeli gözlerini karşılaştırmaktadır. Öbür güzellerin sürme çekilmiş gözleri/*mukalkal közleri,* sevgilinin gözü karşısında küle bulanmış bir sürü külhani divane gibi kalmaktadır.

Düşkün divanelerin mekânı, hamam külhanlarıdır. (bknz. *külhanî*)

Aşağıdaki beyitte de divane ve külhan mazmunu bulunmaktadır:

Bulganıp külge yakasın çak itip her subh çerh

Bir kuyaş ‘ışkıda gûyâ min kibi dîvânedür (FK, 177/2)

Divaneler, geceyi hamam külhanlarında geçirmekte, sabah olduğunda ise buradan küle bulanmış ve yakası yırtık bir şekilde kalkmaktadır.

Şair, buradan hareketle, feleği/*çarh* bir divaneye; güneş doğmadan önceki alaca karanlığı küllere; güneşi/*kuyaş* de külhanın yanan ateşine benzetmektedir.

Beytin çizdiği tabloda, her sabah hamam ocağı tekrar yanarken külhanî divane, üstü başı küle batmış bir halde oradan hızlıca uzaklaşmaktadır.

Deli ile İlgili Halk İnançları

Vâdî-i hicrânda ağyârga yâr oldum ni tang

Ger bolur gûl-i beyâbânî bile dîvâne dost (GS, 91/4)

Beyitte geçen *gûl-i beyâbânî* lafzı *gûl-yabânî* olarak da bilinen tabiatüstü bir varlıktır ve insanlara zarar verdiği halde divaneye zarar vermemekte hatta onunla dost olmaktadır.

İgme kaşın körgüzüp eyler manga men‘-i cünûn

Yengi ay birle kirek sağ itse bu dîvâneni (GS, 624/2)

Sevgili, divane âşığa, kaşlarını çatarak ihtar vermektedir. Şair, bunu bir halk inancı ile birleştirerek şiirine mevzu eder: Sevgili, ben divaneyi yeni ay/*hilâl* göstererek iyileştirmeye çalışıyor.

Sevgili, kaş göz işareti yaparak âşığın kendine çeki düzen vermesini istemekte fakat âşığın, yeni hilale benzeyen sevgilinin kaşlarını görünce cinneti daha da artmaktadır.

Yengi aydur mûcib-i sevdâ vü min dîvâne-min

Tâ felek saldı cüdâ müşgîn hilâlingdin mini (NŞ, 608/3)

Burada geçen inanca göre yeni ay, *mûcib-i sevdâ*dır yani sevdanın artmasına neden olur. Fakat felek, âşık ve divane şairin yeni ayı görmesini engellemektedir.

Cilve kılganda körünmesler közümge şûhlar

Ey perî sin bârî bu dîvânega gâhî körün (BV, 444/4)

Şair, şuh güzellerin kendinden kaçtığından yakınmakta ve peri kadar güzel sevgilisinin kendine görünmesini istemektedir.

Beyitte, perilerin divanelere göründüğü inancına telmih yapılmaktadır.

Açmagay-min köz min-i dîvâne hüsnüng bolmasa

Her perî-peyker cemâliga temâşâdın garaz (NŞ, 278/2)

Bu beyitteki halk inancı ise şöyledir: Periyi gördüğünde gözünü kapatman gerekir, eğer uzun uzun bakarsan, ona âşık olup divane olursun.

Hûş ehli sini bilmes ü min tilbe bilür-min

Kim kildi perî şîvesi dîvânega ma'lûm (NŞ, 426/5)

Beyitte, peri ve divane ile ilgili bir başka halk inancı mevzu edilmektedir. Bu inanca göre, aklı başında olanlar/*hûş ehli* perileri anlayamazken, divaneler perilerin konuştuklarını anlayabilir.

Köyse mecnûn könglim ol yüz lem'asıdın tang imes

Ni üçün kim iylemes dîvâne otdın ihtirâz (FK, 214/2)

Bu beyitteki halk inancı ise divane ve ateş ile alakalıdır. Bu inanca göre divane, ateşten sakınmamaktadır.

Şair, buradan hareketle, sevgilinin yüzünü ateşe, kendini de ona bakmaktan ve yaklaşmaktan korkmayan bir divaneye benzetmektedir.

Öz enîsimga eger dîvâne-min yok 'ayb kim

Yok 'aceb dîvânelig tapkan perî yanglıg enîs (FK, 242/7)

Beyit, peri ve divane ile ilgili bir başka halk inancını mevzu etmektedir. Bu inanca göre divaneler, perilerle arkadaşlık etmektedir.

Köz ü könglümdin idi rencim anı kûr iyledim

Bolsa bu dîvâne peydâ otka salıp örtengiz (FK, 224/4)

Beyitte geçen *kûr iyle-* tabiri, hem kör etmek hem de defnetmek anlamındadır. Şair, gözünü ve gönlünü öldürüp gömmüştür. Eğer tekrar ortaya çıkarlarsa ateşe atıp yakılmalarını istemesi, divanelerin gömüldükten sonra hortlayabileceğine inanıldığını, böyle bir durumda da yakıldıklarını göstermektedir.

Her perî-peykerge bir dîvâne'î kim zâr imiş

Künde ming zulm olsa bir hem rahm-gâhı bar imiş (FK, 283/1)

Rivayet ve masal üslubuyla söylenmiş bu beyitte şair, her perinin bir divanesinin olduğuna, perinin bu deliye çokça zulm etmesine rağmen günde bir defa da olsa merhamet edip ona iyilik yaptığına ve onu güldürdüğüne inanıldığını söylemektedir.

Ol perî sevdâsı min dîvânedin ayrılmadı

Tâ mini dîvâne vü rüsvây-ı 'âlem kılmadı (FK, 608/1)

Beyitteki halk inancı, periye olan şiddetli aşktan/*sevdâ,* divane oluncaya kadar kurtulmanın mümkün olmadığı ile alakalıdır.

Ol aynı körgen il dirler ki mihr-i hâverîdür bu

Mini çun iylemiş dîvâne dir-min kim perîdür bu (FK, 550/1)

Şair, ay kadar güzel sevgilinin, kendini delirten peri olduğunu söyler. Oysaki onu görenler, güzelliğinden dolayı ona *mihr-i hâverî* demektedir. *Mihr-i hâverî* lafzı, yeni doğan güneş, doğudan doğan güneş anlamlarındadır.

Beyitten, yeni doğan güneşin de yeni ay gibi divane edici bir etkisi olduğuna inanıldığı çıkarılabilir.

Biling hayâli tenim birle tâ ki çırmaştı

Hayâldür min-i dîvânega hayâl üzre (FK, 594/4)

Beyitte, divanelerin hayal âleminde yaşadığı inancına telmih yapılmaktadır.

Sevgilinin beli o kadar incedir ki adeta yoktur yani hayaldir; son derece zayıflamış ve mübalağalı olarak kıl gibi incelmiş aşığın, sevgilin beline sarılması ise gerçekleşmesi mümkün olmayan ikinci bir hayaldir. Şair, bu mazmunu bir halk inancı ile de birleştirerek şöyle demektedir: Ben divaneyim ve hayal üzerine hayal kuruyorum.

Peri-rûyumdın ayru ey hakîm aç kayd u bendimni

Ki min dîv olmışam divâne irmen kim salur-sin bend (NŞ, 115/4)

Divane şair, kendini bağlayan bir hekime, ben artık *dîv* oldum beni bırak demektedir. *Dîv* lafzı, bazen şeytanı bazen de cin ve perileri çağrıştıracak şekilde

kullanılmaktadır. Esasen *dîvâne* lafzı da bu kökten gelmektedir ve divane olanlara *dîv*lerin musallat olduğunu ve nihayetinde onu kendilerinden biri yaptıklarına inanılmaktadır.

Aşağıda da benzer bir halk inancına gönderme yapılmaktadır:

Ol perî ‘ışkıda min dîvâne irmen dîv-min

‘Işk vâdisinde her âhım irür bir dîv-bâd (NŞ, 118/3)

Şair, kendisini aşk vadisindeki bir divaneye benzetir. Hatta aşkının derecesini vurgulamak için *dîvâne* değil *dîv* olduğunu söyler.

Şeytan, ifrit, cin *vb. anlamlara gelen dîv* lafzı ile kasırga, şiddetli rüzgâr, delilik, cinnet vb. manalara gelen *dîv-bâd* lafızları cinaslı ve tenasüplü olarak kullanılmaktadır.

Kelime manası olarak *dîvâne*, dîv gibi ve dîve benzeyen anlamlarındadır. Şair, beyitte, benzemenin çok ilerisine geçtiğini ve artık benzediği şey ile ayniyet kesp ettiğini ifade etmektedir.

Dîvâne ve Cemiyet: *Yakmak, bağlamak, taşlamak*

Kayd iterde ol perî kûyide min dîvâneni

İtleri zencîri birle kâşkî bend itsengiz (FK, 227/3)

Beyitten, divanelerin, kendilerine ve çevrelerine zarar vermemesi için bağlandığı anlaşılmaktadır.

Beyitte, kendini bir divane olarak tanımlayan şair, sevgilinin mahallesinde, onun itlerinin zinciri ile bağlanmak istediğini söylemektedir.

Çikerge ‘ışk âteş-gâhıga dîvâne könglümni

Kazâ her bir şerer târını bir otluk kemend itmiş (FK, 274/3)

Şair, bir deli yakma sahnesinden bahsetmektedir. Şair, kendini, aşk yüzünden aklını yitirmiş bir divaneye, aşkı da delileri yaktıkları bir ateş-gâha benzetmektedir. Şair, ayrıca, divanenin bu ateş-gâha çekilirken ateşli bir kement ile bağlandığını söylemektedir.

Bend ayagıda nidindür başıda sevdâ otı

İy perî ‘ışkıngda ger hod bolmamış dîvâne şem‘ (FK, 305/2)

Şair, divanenin ayağının bağlandığını bir teşbih bağlamında şöyle ifade etmektedir: Mum/*şem‘* eğer divane değilse neden başında sevda ateşi var ve ayağı bağlı?

Dostlar def-i cünûnum ger tiler-siz bağlangız

Ol perî kûyide bu dîvânening zencîrini (BV, 603/3)

Şair, delinin bağlanmasının nedenini, onun cinnetinin geçmesini sağlamak olarak ifade etmektedir. Yani divane, cinnet hali geçene kadar bağlanmaktadır.

Kendini bir divane olarak tanımlayan şair, dostlarından, kendini, sevgilinin mahallesinde bağlamalarını istemektedir.

Zülf zencîriga ehl-i ‘ışk könglin tartıban

Yahşi kıldı bir sürüg dîvâne-i rüsvânı zabt (GS, 293/4)

Şair, sevgilinin saçlarını bir zincire ve âşıkları ise divaneler sürüsüne benzetir. Saçının her kıvrımına bir divanenin gönlünü bağlayan sevgili, büyükçe bir divane sürüsünü bu şekilde zapt etmektedir.

Beyitten anlaşıldığı üzere divanenin bağlanmasının bir başka işlevi, cinnet anında onu zapt etmektir.

Etfal seng ‘arbedesi vehmidin demî

Dîvâneler kibi çıka alman visâkdın (GS, 486/4)

Şair, beyitte, çocukların divaneyi taşlamasını, divanenin de korkudan bir köşeye saklanmasını tasvir etmektedir.

Delinin Bazı Halleri: ***Ağlaması, gülmesi, narası, saçmalaması***

Her ni il könglige hurremlig mining könglümge gam

Kim gamıngdın bolmış ol dîvânening hurremlıgı (NŞ, 633/5)

Şaire göre, halkı mutlu eden güldüren ne varsa divane için gam demektir. Divane eğer gülüyorsa kederinden gülmektedir.

Ol perî-veş hecridin kim yıgladım dîvâne-vâr

Kimse bar mu kim ânga körgende külgü kilmedi (BV, 611/4)

Şair, peri kadar güzel sevgilinin yokluğunda divaneler gibi ağlamaktadır. Bu halini gören halk ise ona gülmektedir.

Ölmekimni bilmeyin gûyâ dir irmiş ol perî

Kim niçe tündür ki ol dîvâne feryâd iylemes (BV, 226/2)

Şair, beyitte, divanelerin geceleri feryat etmelerine telmih yapmaktadır.

Şair, ölmüştür ve bundan haberi olmayan sevgili, çevresindekilere şöyle sorar: O divane, neden kaç gecedir feryat etmiyor?

Ol perî terkide ‘aklım didi yalgan elfâz

Ni ‘aceb aytsa dîvâne perîşân elfâz (FK, 299/1)

Şair, peri gibi güzel sevgilisini terk edeceğini söylemiştir. Fakat bu sözlerinin anlamsız olduğunu da ekler. Çünkü divanelerin âdeti, saçma sözler/*perîşân elfâz* sarf etmektir.

Âşüfte bolsa nazm Nevâyi'ga ay perî

Dîvâneler sözide tama' kılma irtibât (GS, 294/7)

Şair, sevgiliye bazı dağınık şiirler yazmaktadır ve sevgiliden şu şekilde özür diler: Divanenin sözleri dağınık/*âşüfte* olur.

Cemiyetin Deliye Bakışı

Biyle bezm içre alar her biri kim tutsa kadeh

Nakd-i dîn birgeli bir min kibi dîvâne kirek (FK, 347/6)

Şair, güzel sakilerin bulunduğu bir mecliste, bir kadeh mey için dininden vaz geçmeyi, divanelik olarak görmektedir.

İstemeng Ferhâd ü Mecnûn tavrını mindin ki halk

Kılmamış ehl-i hıred resmin taleb dîvânedin (FK, 516/3)

Şair, kendi aşkını ve divaneliğini, Mecnun ve Ferhat ile karşılaştırır. Kendine kıyasla onların akıllı/*ehl-i hıred* olduğunu düşünür.

Bunun yanı sıra kendini divane olarak tanımlayan şair, halktan, Ferhat ve Mecnun gibi akıllı davranmasını beklememelerini ister.

Kirdi ger şeydâ köngül ay ‘ışk nâsıh pendiga

Gam yime dîvâneler hûyıga bolmas i‘timâd (GS, 124/5)

Şair, divane ile ilgili cemiyet arasındaki iki algıyı vurgulamaktadır: Delinin huyuna güven olmaz ve deli nasihat tutmaz!

Eyle rüsvâ-min ki barsam her taraf bî-ihtiyâr

Tartar inek kildi ol dîvâne dip efgân ulus (BV, 224/2)

Şair, kendini rezil durumdaki bir divaneye benzetir. O kadar perişan bir durumdadır ki ne tarafa yönelse halk, *divane geliyor* diyerek feryat etmektedir.

Min-i dîvânega yüz şekve bar öz kavm ü haylımdın

Ki Mecnûnga ni türlük zulm kim kılmış ‘Arab kılmış (BV, 258/7)

Divane, bir cemiyetin içinden çıkmıştır. Fakat ne eziyet görüyorsa yine içinden çıktığı toplumdan görmektedir.

Ança könglümni cünûn u ‘ışk yagmâ kıldılar

Kim min-i dîvâneni ‘âlemga rüsvâ kıldılar

Halk ba‘zı küldi ba‘zı ‘ibret alıp yıgladı

Her kaçan müfrit cünûnumnı temâşâ kıldılar (FK, 159/1, 2)

Şair, kendini, aşk ve cinnet ile aklını yitirmiş bir divaneye benzetir. Divanenin bu rezil durumunu seyretmeye gelen halkın bazısı gülmekte bazısı ise ibret nazarı ile bakıp şairin haline ağlamaktadır.

Halk için divane seyri, bazen bir eğlence bazen de ibretlik bir gösteri gibidir.

2. 34. DOST (دوست)

dost (Peh.>F.) [<dûst] **1.** arkadaş, dost, ahbap. **2.** aşık. **3.** seven. **4.** sevgili. **5.**Tanrı. **6.** metres. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Dost. Sevgili. Arkadaş. Allah. Peygamber. (krştnz. *düşmen*) (krştnz. *rakîb*) (bknz. *refîk*) (bknz. *enîs*) (bknz. *yâr*)

Şiirde; Allah, peygamber, sevgili ve arkadaş manalarına kullanılır. Düşman tipinin tam zıddı olarak tanımlanır.

Şairin tanımlamasına göre, aynı hayat görüşüne sahip olmak, *mahrem* olup bir sırrı paylaşmak, birlikte vakit geçirmek/*hem-dem*, birlikte eğlemek/*işret* vb. unsurlar, dostluk grubunu belirleyen unsurlardır.

Şaire göre dostluğu belirleyen hayat görüşüdür; peymane içen rind ile peymâne kıran din ehli dost olamaz. Şaire göre sıradan halk/*il* ile ve zamane insanları/*dehr ehli* ile dost olunmaması gerekir.

Dost tipi, *refîk* tipine göre ikincil bir arkadaşlığı tanımlamaktadır. Şair, dostlarından bir şey isteyeceği zaman rica etmektedir yani dost, *refîk* gibi teklifsiz bir arkadaş değildir. Yine şair, beyitlerde, dost tipi ile alakalı bazı menfi durumları mevzu bahis etmektedir: Dostun dalga geçmesi, aşk yüzünden azarlaması, bazen düşmandan daha merhametsiz davranması, şair dertli iken eğlenmeye devam etmesi gibi.

Dosttan beklenen davranışlar şiirde şu şekilde geçmektedir: Yâd etmek, akıl vermek, çare bulmak, dostunun halinden haberdar olmak, dostundan haber almaya çalışmak, âşığın haberini yâre iletmek, yaraya merhem sürmek, merhamet etmek, affetmek, dostunun söylediklerini tasdik etmek…

Şairin dostlarına nasihat verdiği, onların nasihatlerini dilediği görülür. Ayrıca mezarı, mezar taşı ve defin işlemleri ile ilgili de dostlarına çeşitli vasiyetlerde bulunduğu görülür.

Tüm bunlara ek olarak şair; dost gibi düşman/*dost-veş düşmen*, düşman gibi dost/*düşmen-vâr dost* ve açık dost gizli düşman/*âşikâre dost pinhân düşmen* lafızları ile bu tipi monotonluktan çıkarır. Yani şaire göre bazen kim dost yahut kim düşman ayırt etmek o kadar da kolay değildir.

Epitetler: *dost x düşmen, dost-kânî, Allah dostu, dost atı, dost zikri, dost yâdı, dost lutfı, dost takrîri, dost-veş düşmen x düşmen-vâr dost, âşikâr dost x pinhân düşmen, hem-dem, mahrem, yâr, dost lutfı,* ***(dost olunmayacak kimseler)*** *dehr ehli, il* ***(dosttan beklenen davranışlar)*** *peymâne tut-, agzıga su tamız-, rahm it-, yâd it-, hıred-mend it-, çâre it-, vâkıf bol-, merhem kıl-, sor-, köksi şikâfın tik-, afv it-, lutf it-* ***(dosttan beklenmeyen davranışlar)*** *bî-dâd kıl-, minnet koy-, mühzel kıl-, yazgur-, ışk men‘ iyle-, cefâ iyle-, cevr*

Dosta Vasiyet

Dostlar besdür mezârımga melâmet taşları

Çikmengiz mihnet koyarga kabr-i vîrânımga taş (FK, 267/4)

Dostları, şair öldükten sonra mezarını yaptıracak kişilerdir ve şair onlara vasiyet eder: Mezarımın üstündeki melâmet taşları mezarımın yerini belli etmeye yeterlidir, viran kabrime taş koymak için boşuna zahmet çekmeyiniz!

Ger ecel turguzmadı cismimni ol ay kûyide

Dostlar na‘şımnı bâri anda bir dem turguzung (BV, 345/5)

Şair, dostlarına, öldüğünde na‘şını, sağlığında gidemediği sevgilinin mahallesine götürmelerini ve bir müddet orada bekletmelerini vasiyet etmektedir.

Dostlar ol serv-kad hecrinde çun boldum katîl

Serv iking ger koymak ister-siz mezârım üzre mîl (BV, 374/1)

Âşık şair, servi boylu sevgilinin hasretinden ölmüştür. Dostlarından isteği ise kabir taşı yerine bir servi ağacının dikilmesidir.

Ol ay cefâ taşı yağdurmagı bile ölsem

Barın yığıp töküngüz dostlar mezârımga (GS, 590/4)

Burada şairin kullandığı dökünüz/*töküngüz* lafzı rica ifade etmektedir. Şair, dost olarak tanımladıkları kimselerden bir şey istemekte fakat bunu rica ile yapmaktadır.

Yukarıdaki diğer beyitlerde de mihnet çekmeyiniz/*mihnet çikmengiz*, durdurunuz/*turguzung*, ekiniz/*iking* ifadeleri de istek ve rica ihtiva etmektedir. Bu noktadan hareketle *refîk* tipi ile karşılaştırıldığında *dost*, ikinci derece bir arkadaşlığı tanımlamaktadır.

Kimlerle Dost Olunmaz

Ehl-i dîn peymân-şikendur kılsa bolmas dostlug

Bes manga muğ deyride ol kim tutar peymâne dost (GS, 91/6)

Şair, *rind* ve dindarlar/*ehl-i din* dost olmaz, rindin dostu ona kadeh tutandır diyerek dostluk münasebetini, yaşam tarzının ve dini görüşlerin belirlediğini vurgulamaktadır.

Dostlar mahrem dip ilge râz ifşa kılmangız

Başıngızga yüz belâ küç birle peydâ kılmangız (BV, 216/1)

Şair, nasihat yollu dostlarına hitap etmekte ve halka mahremimdir diyerek sırlarını açmamalarını salık vermektedir. Şaire göre halk ile sırdaşlık derecesinde dost olmak kendi başına pek çok bela açmak demektir.

Kim ki cân iylep fidâ kazgansa dehr ehliga dost

Anglagıl ey dost kim ol düşmen-i cân kazganur (BV, 175/8)

Can feda edip dost kazanan aslında can düşmanı kazanmıştır diyen şaire göre dünya halkı/*dehr ehli* ile dostluk etmek oldukça zordur.

Dosttan Beklenmeyen Davranışlar

Min ki her dem dostlar bî-dâd iterdin zâr isem

Dostlar ‘ayb itmesünler düşmenimga yâr isem

Dostlarga kılmangız teklîf ey düşmenlerim

Za‘fdın ağzımga su tamızgu dik bîmâr isem

Düşmenim cân alsa hoştur dost minnet koysa yok

Ni ‘aceb düşmendin er cân birle minnet-dâr isem (NŞ, 420/1, 3, 5)

Bu beyitlerde, *dost* ile ilgili bazı menfi durumlar işlenmektedir. Dostların adaletsizliği/*bî-dâd* ve *minnet koy-* şeklinde tarif edilen yaptıkları iyilikle minnet borcu altına sokmaları şairi dostlarından soğutmaktadır. Bunlar, dosttan beklenmeyen davranışlardır. Şair, bu durumu, çok hasta olduğunda bile dostlarından değil düşmanlarından yardım isteyerek ile vurgulamaktadır.

Mest ü mecnûn çıkmışam mey-hânedin ey dostlar

Kâmıngız ger hezl ise înek meni mühzel kılıng (NŞ, 356/6)

Şair, meyhaneden sarhoş bir şekilde çıkmıştır ve perişan bir durumdadır. Dostları ise onunla dalga geçip eğlenmek istemektedir.

‘Işk cürmiga mini ey dostlar yazgurmangız

Bî-güneh-min hod köyer-min siz dagı köydürmengiz (BV, 207/1)

Dostları, aşk yüzünden, âşık şairi azarlamaktadır. Şair, ben zaten günahsız yere yanıyorum bir de siz yakmayın diyerek dostlarına sitem etmektedir.

Dôstlar yazgurmang er def‘ iyley alman ‘ışk otın

Çâre birle kim kazâ bolgannı kılmış mündefi‘ (FK, 303/7)

Şair, bu beyitte de aşk yüzünden kendini azarlayan dostlarına sitem etmektedir.

Şaire göre aşk, onun kaderinde vardır ve *çâre* ile *kazâ*yı değiştirmek imkânı yoktur.

Kaçan ki dostlarım ‘ışk men‘in iylerler

Közümge her biridür kan töker ‘âdû yanglıg (BV, 304/3)

Yukarıdaki beyitlerde aşk mevzusunda kendine tavır alan dostlarına sitem etmekte olan şair, bu beyitte ise aşkı kendine yasaklayan dostlarını açıkça kanlı birer düşman ilan etmektedir.

Rahm itip hâlimga düşmen dost bolmak veh ni sûd

Dost çün rahm eylemey bolmış turur düşmen manga (GS, 14/5)

Dosttan beklenen davranış, merhamet etmesidir.

Şair, düşmanlarının bile acıyıp merhamet edeceği bir durumda iken dostun merhamet etmemesini düşmanlık olarak yorumlar.

Dosttan Beklenen Davranışlar

Bezm-i ‘işret içre siz mey nûş iting ay dostlar

Kim nasîb ol la‘l-i leb hicrânıdın kandur manga (GS, 15/2)

Şair, sevgilisinden ayrıdır ve içinde bulunduğu durumu *kan iç-* olarak tasvir eder. Fakat dostlarına siz bana aldırmayın şarap içmenize devam edin demektedir.

Şair, dertleri ile dostlarının eğlenmelerine engel olmak istememektedir.

Dostlar miskîn Nevâyî tîre şâmın yâd iting

Yâr ile câm-ı hilâlî çiksengiz meh-tâbla (GS, 177/9)

Sevgilisinden ve dostlarından ayrı olan şairin onlardan ricası, eğlenirken kendini de hatırlamalarıdır.

Bâde-i ‘ışk asra mest itmiş mini ay dostlar

Câmıma afyon izip bir dem hıred-mend eylengiz (GS, 230/6)

Afyonu ezip şaraba karıştırmak aslında daha hızlı sarhoş etmek içindir. Şair, aşk şarabıyla çok sarhoş olduğunu vurgulamak için afyonlu şarabın kendini ayıltacağını söylemektedir.

Bunları söylediği ve afyonlu şarap istediği kişiler ise dostlarıdır.

Dostlar bir çâre min dîvâne-i şeydâ üçün

Kim öler min ol perî-peyker melek-sîmâ üçün (GS, 496/1)

Şair, dostlarından, peri yüzlü bir sevgilinin aşkıyla ölmekte olduğunu ve bu derdine bir çare bulmalarını istemektedir.

Dostlar min tilbe ahvâlıga yığlang zâr zâr

Kim saladur geh geh ot könglümge tüşken hâr hâr (BV, 158/1)

Şair, dostlarından, haline ağlamalarını istemektedir.

Dôstlar bu kiçe vâkıf bolunguz kim çıkadur

Ansızın şifte canım ten öyidin tarıkıp (FK, 65/3)

Şair, *bu gece uyanık olun, çok sıkılan canım tenimden çıkıverir* diyerek canını dostlarına emanet etmektedir.

Dimen ol ay okın iy dost sugur yoksa uşat

Kim kakıp taşlar ile zâr tenimga ornat (FK, 77/1)

Şair, vücuduna saplanmış sevgilinin okunu çıkarmak isteyen dostundan daha da derine batırmasını istemektedir.

‘Işk derdidin öler-min bu kiçe iy dôstlar

Hecr zahmıdın meğer zahmımga merhem kıldıngız (FK, 209/5)

Âşık şair, ayrılık/*hecr* yarası ile yaralıdır. Dostlarından merhem sürmelerini yoksa geceyi geçiremeyip öleceğini söyler.

Dôstlar mey bile cânımga cefâ iylemengiz

Bezm ara bolmasa ol şûh mini istemengiz (FK, 216/1)

Şair, dostlarından, sevgilisi yoksa kendisini bezme çağırmamalarını ister.

Dôstlar ‘ışk ehli gavgâsın tefahhuş kılsa yâr

Derd-i hecring şiddetidin öldi bir mecnûn dingiz (FK, 222/6)

Şair, dostlarından öldüğü takdirde sevgiliye haber iletmelerini istemektedir: Ey dostlar, eğer yâr, aşk ehlinin kavgasından rahatsız olup ne oluyor diye sorarsa, ayrılığının derdinin şiddetinden bir mecnun öldü deyin.

Anı çun kördüm anıng kûyide kaldım mung ile

Dôstlar siz ötüng iş tüşti manga asru katıg (FK, 309/5)

Onu gördüm, mahallesinde bunalıp kaldım, dostlar siz gidin bu iş çok zor diyen şair, bu işte yalnız olduğunu, dostlarının kendine yardım edemeyeceğini söylemektedir.

Dostlar min ‘ışkını terk iylegen bed-mihrni

Bir bahâne birle min köygen mahalga yitkürüng (FK, 350/8)

Şair, aşkını terk ettiği için kendini *bed-mihr* olarak tanımlar. Dostlarından istediği ise kendisini, aşktan yandığı yere götürmeleridir.

Çun Nevâyî ‘ışk sahrâsıda itti dostlar

Anı ol yandın yitişken kârvânlardın sorung (FK, 363/9)

Şair, dostlarından, kendini merak edip gelip geçenlerden kendisi hakkında haber sormalarını istemektedir.

Yâr dir közni yüzümdin nige bat almas-sin

Dostlar Tingri üçün ding bu iş âsân mu ikin (FK, 513/5)

Dost, yâr ile âşık arasında iletişimi sağlar.

Yâr, âşığa onlar vasıtasıyla sorar; yüzümden gözünü neden almıyorsun? Âşık yine dostlar vasıtasıyla cevap verir: Ey dostlar, ona söyleyin, bu kolay bir iş midir?

Dostlar birle tutup ‘işret bahârın muğtenem

Bir nefes âsûde bolgay cân-ı mihnet-perveri (NŞ, 641/7)

Dostlar, birlikte eğlenilen arkadaşlardır.

Sevgili Anlamında Dost

Dôstlar köp zârlıg kılsam ‘aceb irmes ki bar

Zâr könglüm dôst cevridin besi azârlıg (FK, 308/2)

Beyitte iki kez kullanılan dost lafzı, ilkinde arkadaş, ikincisinde sevgili-yâr anlamında geçmektedir.

Dost kûyinde vatan çun tutular ehl-i visâl

Min kibi âvâre-i bî-hânumândm kim disün (BV, 458/2)

Burada kullanılan dost lafzı, sevgili-yâr anlamındadır. Dostun mahallesi âşığın vatanıdır.

Dost'a Nasihat

'Işk nahlining beri hicrân imiş ey dostlar

Bu nasihatdin yingiz ber 'âşık olmasdın burun (BV, 442/6)

Âşık şair, dostlarına aşk mevzusunda nasihat vermektedir.

Subh seyl-âb-ı sirişkim aktı köp iy dostlar

Pend üçün kilmeng kim ol sudın güzer yoktur bu kün (FK, 510/2)

(Sabah seyl-âb-ı sirişkim çok aktı ey dostlar, pend için gelmeyin ki sudan geçilmez bu gün!)

Şair, kendine öğüt vermek için gelecek dostlarını uyarmaktadır: Sabahleyin, gözyaşımın seli çok aktı, nasihat vermek için gelmeyin, selden geçemezsiniz.

Eski Dostları Yâd Etmek

Sâkiyâ dostlugı körgüzgil

Dôst-kânî kadehi yitküzgil

Kim kirer dostlarım yâdımga

Ot salur hâtır-ı nâ-şâdımga (FK, 689/416, 417)

Şair, kendinden daha önce bu dünyayı terk etmiş dostlarını hatırladıkça sakiden dostluk bekler ki bu da onun şarabı bolca doldurmasıdır.

Dost Nasıl Davranır, Ne Yapar?

Dostlar köksi şikâfını tikerdin ni asıg

Eyle mecrûh ki yüz pâredür anıng ciğeri (BV, 589/6)

Dost, âşığın yaralarını diker.

Dôst lutfıdın ümîdim ançadur kim gayr-ı ‘afv

İstey alman gerçi kılmay-min hatâdın özge iş (FK, 270/7)

Şair, hata yapsa da dostun affedeceğini düşünür. Yani, dosttun lütuf sahibi olması beklenir.

Allah Dostu yahut Dost Allah

Nevâyî fakr kûyide ta‘alluk küfr-i mahz irmiş

Bir Allâh-dostıdın ni kim nasîbing bolsa bol kani‘ (GS, 302/9)

Şair; *fakr*, *ta‘alluk*, *küfr-i mahz*, *nasîb* ve *kâni‘* gibi dini-tasavvufi bazı ıstılahla *Allah dostu* tipinin nasıl olması gerektiğini ifade etmektedir.

Şair, birinin, bilhassa rızık için Allah’tan başka kimse ile dost olmasını küfür saymaktadır. Yani şaire göre Allah dostu *fakr* içinde olmalı, nasibi ne ise ona kanaat etmelidir.

Çu muğ deyride zikrim dost atı boldı ey sâkî

Manga ok tut kadehni ger irür toksan u ger tokkuz (BV, 212/8)

Şair, meyhanede olsa da dostun/Allah adını zikretmektedir. Sarhoş olduğu için doksan dokuzunu hatırlayamasa da sakiden, Allah’ın adlarını anarak daha çok mey istemektedir.

Dost yâdı tirig asrar çu Nevâyî könglin

Gayr zikri bile dâyim nige bolgay mimrâz (BV, 276/9)

Şaire göre dostun/*Allah* adını zikretmek/*yâd* gönlü diri tutmakta, Allah'tan gayrini zikretmek ise gönlü hasta/*mimrâz* etmektedir.

Kaçmayın üftâdelıgdın ‘arz-ı ihlâs iyle kim

Dost lutfı ‘âkıbet üftâdelerni koldamış (FK, 282/6)

Şair, üftadelikten kaçmayıp, samimi/*ihlâs* bir dostluk arzının nihayetinde âşıkları koruyup kollayacağını düşünür.

Dost Peygamber

Yâr isidür kâm kiltürsün sabâ yâhud şimâl

Dost takrîriga râvî hâh Bûzer hâh Enes (NŞ, 223/3)

Beyitte peygamber, *yâr* ve *dost* lafızları ile birlikte anılmaktadır.

Dost Kolay Bulunmaz

Manga ki dost kerek ey Hızr yutar-min kan

Sanga ki ‘ömr durur kâm âb-ı hayvân yut (NŞ, 82/3)

Şaire göre dost, Hızır gibi *âb-ı hayvân* içerek kolayca kazanılmaz. Şair, burada, dosta kavuşmak için çeşitli zorluklara katlanıldığını, *kan yut-* tabiri ile vurgulamaktadır.

Birev cân u cihândın istegey dost

Ki hem âzâde hem ferzâne bolgay (FK, 606/6)

Şair, dost isteyen birinin, candan vazgeçmesi, cihanın hilelerine karşı da uyanık olması gerektiğini söylemektedir.

Bazı Dost Türleri: *Dost-veş düşmen, düşmen-vâr dost, âşikâre dot pinhân düşmen, hem-dem, mahrem*

Min ölür hâletde düşmenler körünüp dost-veş

Nivçün ölmey kim kilür başımga düşmen-vâr dost (NŞ, 87/5)

Şair, ölüm döşeğindedir. Bu halde iken, düşmanları dost gibi görünmekte, dostları ise düşman gibi davranmaktadır. Bu durumda şair, gerçekten ölmeyi istemektedir.

Sâde-veş yârım begâyet pür-fen irmiş angladım

Âşikâre dost u pinhân düşmen irmiş angladım (NŞ, 432/1)

Şairin *sâde-veş* yani saf ve temiz görünen yâri, gayet hileci/*pür-fen* çıkmıştır.

Bunu fark eden şair, saf ve samimi görünen yârinin aslında açıktan dost görünse de gizli bir düşman olduğunu söylemektedir.

Manga ni yâr u ni hem-dem manga ni dost u ni mahrem

Manga ni çâre ni merhem manga ni sabr u ni sâmân (NŞ, 492/8)

Şair, ilk beyitte; farklı şekillerdeki arkadaşlık türleri olan *yâr, hem-dem, dost* ve *mahrem* lafızlarına mukabil ikinci mısrada *çâre, merhem sabr* ve *sâmân* lafızlarını kullanmaktadır.

2. 35. DÜŞMEN (د شمن)

düşmen (F.) [doş+men] düşman. (Türkçe-Farsça Sözlük)

düşmân (F.) [<doş+mân] د شمان düşman. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Düşman. (krştnz. *dost*) (krştnz. *yâr*) (bknz. *rakîb*) (bknz. *adû*)

Şair, düşmanlığın nedenlerini basitçe açıklar: *Hased* ve *reşk*. Yani şaire göre düşman, haset yiyendir ve kıskanandır.

Düşman, merhametsiz/*bî-rahm* ve ahlaksız/*ter-dâmen* olarak tanımlanır. *Muhâlif tabiatlı*dır ve hemen hemen her mevzuda düşmanına muhalefet eder. Düşman, iftira atmaktan cana kastetmeye kadar her türlü menfi fiili işleyebilir. Tüm bu fiilleri işlerken de her türlü hileye başvurabilir.

Düşman tipi, monoton bir tip olarak tanımlanmaz. Şaire göre düşman, dost gibi görünebilir; dost diye tanımlanan kimseler düşmanlık edebilir. Açıktan dost gözükenler ise gizli birer düşman olabilir.

Düşmanla ilgili zikredilen en dikkat çekici kavramlardan ikisi gam ve korkudur/*havf*. Düşmanı olan korku içindedir, düşmanın ziyanından sakınmak/*hazer it-* gerekir. Şair, bilhassa iktidar sahiplerinin/*taht ehli* düşmansız olamayacağını vurgular. Ayrıca düşmanı padişah olanın da sürekli zehirlenme korkusu içinde yaşadığını belirtir.

Âşık ve rind şairin düşmanları oldukça çoktur: *Rakîb, gerdûn, devr, ağyâr, hecr, zemân ehli, cihân, baht, nefs, firâk, zâhid…* Fakat tüm bunlara rağmen, âşığın baş düşmanı sevgilidir. İltifat etmez, *hezl* eder, cefa eder ve nihayet canına kast eder.

Epitetler: ***(düşman türleri)*** *düşmen-i cân, mahfî düşmen, kanlıg düşmen, kadîmî düşmen, pinhân düşmen, düşmen-i gaddâr* ***(âşığın bazı düşmanları)*** *rakîb, gerdûn, devr, ağyâr, hecr, zemân ehli, cihân, baht, nefs, firâk, zâhid* ***(düşmanın fiilleri)*** *sırrı âşikâr et-, hücûm iyle-, sür-, kav-, kan tile-, nîş ur-, cân al-, töhmet kıl-, kül-, zahm ur-, köngül öyin boz-, hased yi-, kanına kir-, katl tîği sür-, ahdidin bî-gâne ol-* ***(düşmanla ilgili bazı deyim ve tabirler)*** *düşmenlig sal-, düşmen bol-, düşmeni bol-, düşmen eyle-, düşmenlig kör-, düşmeni bend it-, düşmen yüzüni kör-, küç bile düşmen iyle-, düşmen ilgide esîr bol-, dost bile düşmen ara kir-, canına düşmen kıl-, düşmen kazgan-, düşmenden gürîz olmay, reşkdin düşmen bol-, bir birge düşmen bol-, düşmendin tahzîr kıl-* ***(düşmanın bazı silahları)*** *zehr, nîş, ta'n, töhmet, mekr, fen, tîğ* ***(düşmen ile birlikte anılan bazı menfi sıfat ve hususiyetler)*** *ter-dâmen, belâ, muhâlif-tab', rahm iyle-, âfet, bî-dâd, kâtil, ziyân, hun-rîz, havf, bîm, pür-fen, reşk, zıddıyet*

Sultan ve Düşman

İyle kim taht ehliga düşmendin olmaydur gürîz

Ol halîfe birle düşmenlig salıp şeytân ara (FK, 3/4)

Şair, *taht ehli* lafzı ile iktidar sahiplerini kastetmektedir. İktidarın muhalefetsiz olamayacağını söyleyen şairin, *taht ehli*ni *halîfe* olarak, muhalefeti de *düşmen* ve *şeytân* olarak tanımladığı görülmektedir.

Yok 'aceb ger şâm-ı hecring vehmidin töksem sirişk

Zehrdin vehm eyler ol kim pâdşehdür düşmeni (GS, 610/3)

Sevgilisinden ayrı düşen âşık şair, durumunu, padişah ile arası açılan ve onun kahrına maruz kalan birinin durumuna benzetmektedir. Düşmanı padişah olanın içinde bulunduğu vaziyeti ise kısaca ve sarahatle şöyle hulasa eder: Düşmanı padişah olan zehirlenmekten korkar!

Beyitte, *düşmen* tipi, korku manasına gelen *vehm* lafzı ile birlikte geçmektedir. Yani şaire göre padişah gibi güçlü bir düşmana sahip olmak, sürekli bir ölüm korkusu içinde yaşamak manasına gelmektedir.

Âşık ve Baş Düşmanı: Sevgili

Dost bolmas ger cemâl ehliga cân kılsang fidâ

Düşmen-i cândur eger cân u cihân kılsang fidâ (FK, 33/1)

Şair, beyitte, güzellerde vefa olmaz telakkisini farklı bir şekilde ifade etmektedir.

Şaire göre, güzeller/*cemâl ehli* canı ve cihanı uğurlarına feda etsen de dost olmaz. Çünkü onlar âşıkların canına kasteden can düşmanlarıdır/*düşmen-i cân.*

Turferak bu kim kılıp ‘âlemni cânım düşmeni

Dôstlug izhârı her meclisde iyler bî-‘aded (FK, 124/3)

Sevgili, her mecliste âşığa aşırı dostluk göstermektedir. Bu da diğerlerinin ona düşman olmasına neden olmaktadır.

Cân düşmen ü cânân hod andın manga düşmenrak

Tang yok köp ise derdim cândın ise cânândın (FK, 472/2)

Âşığın canı ve cananı kendine düşmandır. Cananın düşmanlığı daha fazla olduğundan âşık, candan ziyade canandan dert çekmektedir.

Yok dehrde gerçi yâr sin dik

Düşmen dagı kayda bar sin dik (NŞ, 337/1)

Sevgili, hem dost hem düşmandır. Şair, bu dünyada yârinden başka kendine bu kadar düşmanlık edenin olmadığını ifade etmektedir.

Niçük diy yâr imes düşmen dimek bolmas hod aytay kim

İrür hod yâr ol amma tarîk-ı yârlıg bilmes (GS, 249/2)

Yârin tüm eziyetlerine rağmen, âşık şair yine de yârini *düşmen* olarak tanımlamak istemez. Bunu, yârinin cehaletine bağlayarak şöyle ifade eder: Yârdır ama yârlık yolunu bilmez.

Düşmanın Menfi Hususiyetleri

Dostlar ger dost katlim ister irse öltürüng

Siz eger rahm itsengiz düşmenlerimga tapşurung (FK, 375/1)

Beyitte dost lafzı iki defa geçmektedir. Bunlardan ilki yakın arkadaş, ikincisi ise sevgili manasınadır.

Şair, arkadaşlarına, eğer sevgili kendisini öldürmelerini isterse bunu yapmalarını, merhamet edip yapamazlarsa bu işi düşmanlarına havale etmelerini söylemektedir.

Dost tipi merhametli iken *düşmen,* merhametsiz olarak tasvir edilmektedir. Sevgili öldürmek istediği âşığı, düşmanlarına havale etmektedir.

Ay Nevâyî dost hod yok veh ni hâlet dur ki bar

Başım üzre düşmen ikki dîde-i ter-dâmenim (GS, 434)

Âşık şairin dostu yoktur. Bu yetmezmiş gibi gözleri de sürekli güzellere bakarak ve âşık olarak ona düşmanlık etmektedir.

Şair, gözlerini düşman olarak tanımlamakta ve onların durumunu tavsif için ahlaksız, namussuz vb. manalara gelen *ter-dâmen* sıfatını kullanmaktadır.

Düşman gibi Davranan Dost

Min çu asray almadım sırrımnı n'iylep 'ayb itey

Düşmen-âyîn dostlar ger âşkârâ kıldılar (FK, 159/6)

Âşık şairin, aşkını bir sır gibi saklaması gerekmektedir fakat saklayamamıştır. Kendisini ele verenler ise dostlarıdır. Şair, onların bu halini düşmanlık eden dost/*düşmen-âyîn dost* lafzı ile ifade eder.

Dôstung didi Nevâyî özini bilmen kim

Ni üçün boldı anıng düşmeni bî-gâne vü hîş (FK, 258/7)

Bî-gâne vü hîş izafeti, tanıdık tanımadık herkesi ifade etmektedir. Sevgili, âşık şaire *dostum* deyince tanıdık tanımadık herkes düşman olmuştur.

Düşmenimdin ni belâlar yitmiş olgay cânıma

Dôstdın min kim cihânda körmedim cüz kasd-ı cân (FK, 517/4)

Şair, tanımlamalar ile davranışlar arasındaki uyumsuzluğu vurgulamaktadır. *Düşmen* olarak tanımladığı kimselerden hiç bir zarar/*belâ* görmemişken, *dost* olarak tanımladıkları ise hep canına kastetmektedir.

Katıg ahvâlimga yıglay durgan ilni dime dost

Dostlar ölmiş ölüm hâliga yitmiş düşmenim (FK, 424/5)

Şair, ölmüştür ve başında bazı kimseler ağlamaktadır. Şair, başında ağlayanları dostları zanneden birine, onların dost olmadığını haline ağlayanların başına toplanan düşmanları olduğunu söyler.

Dosttan beklenen davranış, dostunun kötü gününde yanında olmak ve hiç bir şey yapamasa da onun haline ağlamaktır. Fakat şairin dostları bunu yapmamıştır, içler acısı haline ağlamak düşmanlarına düşmüştür.

Hezl birle dostluk izhârı iylep âh kini

Cümle-i ‘âlem ilin cânımga düşmen iyleding (BV, 351/3)

Sevgili, şaire dostluk göstermektedir fakat bundaki maksadı bambaşkadır.

Dost, şair ile dalga geçmek maksadıyla ona açıktan dostluk göstermekte ve bu fiili ile herkesin ona düşman olmasını sağlamaktadır. *Hezl,* dalga geçmek manasınadır ve sevgilin dostluk göstermekten maksadı aslında âşık ile dalga geçmektir.

Dostdın ki düşmen-hûy bolgay düşmen yahşırakdur ki dost-rûy bolgay:

Nihânî iğne sançar yârlardın

‘Adüv-veş nâvek-efgenler köp artuk

Münâfık-şîve zâlim dostlardın

Muhâlif-tab‘ düşmenler köp artuk (BV, 718/1, 2)

Şair, yukarıdaki kıtada birbirine zıt iki tipi tanımlamaktadır: Düşman huylu dost/*düşmen-hûy-dost* ve dost yüzlü düşman/*dost-rûy düşmen.*

Şair, kıtada, düşman huylu dosttan, gizlice iğne batıran yârlardan, düşman gibi/*'adüv-veş* ok atanlardan, münâfık şiveli zalim dostlardan bahsederken, dost ve yârdan beklenmeyecek davranışlar sergilediklerini vurgulamak için ironiden yararlanmaktadır.

Münafık- şîvelig dost tabiri ile düşman gibi davranan bir dost tanımlayan şair, düşmanı ise muhalif tabiatlı/*muhâlif-tab' düşmen* olarak tanımlar.

Dost gibi görünüp düşmanlık eden dosta, düşmanlık eden fakat dost gibi görünen düşmanı tercih eder.

Düşmenim siz dostlar kim kavdıngız eylep hücûm

Bî-nevâlıg kişveride pâdşâlıgdın mini (GS, 660/8)

Amacı aşkta, acı ve meşakkat çekmek olan âşık şair, kendisini aşktan kurtaran dostlarını *düşmen* olarak tanımlamaktadır.

Dostlar mini köngülsiz dip sürersiz şâd min

Bolmayın mu şâd kim def olmış andak düşmenim (GS, 425/6)

Dostları, âşık şairi gönülsüz diyerek yanlarından uzaklaştırmışlardır. Şair, ise bu duruma sevinmektedir. Çünkü dostlarım dediklerinin aslında düşmanları olduğunu anlamış ve onlardan da böylece kurtulmuştur.

Ey Nevâyî niçe düşmen bolsa yanma dostdın

Çun sanga bolmıştur ol yüz ming temannâ birle dost (BV, 83/9)

Şair, yüz temenna ile bir dost bulmuştur. Ne kadar düşmanlık etse de ondan vazgeçmek niyetinde değildir. Çünkü dost zor bulunur.

Âşığın Bazı Düşmanları: *Rakîb, gerdûn, devr, ağyâr, hecr, zemân ehli, cihân, baht, nefs, firâk, zâhid*

Rakîbing hem iting hem könglüme kûyüngde düşmendür

Ki tünler tâ seher-geh tartmış efgân u köngrenmiş (FK, 275/5)

Sevgilinin mahallesinde, geceleri sabahlara kadar figan edip haykıran âşık şairin en büyük iki düşmanı *rakîb* ve sevgilinin *it*idir.

Rakîb, âşığın en büyük ve acımasız düşmanıdır ve şair, tahkir amacıyla onu hep *it* lafzı ile birlikte anar. (bknz. *rakîb*)

Her tang irte çikse gerdûn subh tîgi katlime

Tang imes kim bardur ol düşmenler içre irtegim (FK, 426/5)

Düşman, *katl* için kılıç çeker. Şair, her doğan yeni günü, feleğin kendisini öldürmek için çektiği bir kılıca benzetmektedir.

Şair, feleği/*gerdûn* baş düşmanı kabul eder ve idamın/*katl* sabah vakti yapıldığına da telmihle, her sabah, tan vakti kendini katletmek için kılıç çektiğini düşünür.

Bu devrde yâr iyle durur yârga düşmen

Kim tutmas özin ança ki ağyâr mülâhız (FK, 297/2)

Şair, yaşadığı *devr*den şikâyet etmektedir. Şikâyet sebebi ise yârin yâre düşmanlık etmesidir. Bu, düşmanlığın derecesini, *ağyar*ın bile kendini o derece düşman görmediğini söyleyerek ifade eder.

Yâr kilgeç manga düşmen bolurın bilmes idim

Yoksa tün kün tileben vasl du‘â kılmas idim (FK, 440/1)

Şair, vuslat için gece gündüz dua etmiştir. Fakat yâri dönmüştür ve ona düşmanlık etmektedir. Yâr gelince bana düşman olacağını bilmez idim, yoksa gece gündüz vuslat için dua etmezdim diyen şair, pişmanlığını dile getirmektedir.

Katlim ister düşmenim hicrânıdur ger bilsengiz

Ölgenimni hecridin zinhâr kanımnı tileng (FK, 364/5)

Şair, ayrılığı/*hecr* aşığın katlini isteyen bir düşmana benzetir ve dostlarına seslenerek, eğer öldüğümü haber alırsanız *hecr*den intikamımı alın demektedir.

Diseng kim her zemân bir yârnıng düşmenlıgın körmey

Zemân ehli bile az meyl körgüz yârlıglarga (NŞ, 571/8)

Şair, zaman ehlinden düşmanlık görmemek için onlarla hiç yarenlik etmemek gerektiğini düşünmektedir.

Bolup nefsingga tâbi‘ bend iter sin düşse düşmenni

Sanga yok nefs dik düşmen kıla alsang kıl anı bend (GS, 119/6)

Şaire göre kişinin en büyük düşmanı kişinin kendi nefsidir. Bu bağlamda, düşmanlarını alt edip bağlayan fakat diğer taraftan nefsine yenilen bir kimseyi tenkit etmektedir.

Bahtım kibi düşmen oldung âhir

Bu derdga yüz nefîr ü efgân (BV, 659/29)

Âşık şairin en büyük düşmanı bahtıdır. Üstüne bir de sevgilisi ona düşman olmuştur. Bu halde, feryat ve figan etmekten başka çaresi kalmamıştır.

Yok tama‘ ağyârdın ger düşmen irmes yâr bes

Yârdın nûş istemen nîş urmasa ağyâr bes (BV, 236/1)

Şair, *yâr*dan da *ağyar*dan da bir şey beklememektedir. *Ağyâr* zaten düşmandır ve ondan bir şey tamah edilmez.

Beyitte, yârin yaptığı bazı kötülüklerden ziyade yapmadığı iyilikler vurgulanmaktadır. Yani âşık şair, yardan düşmanlık etmemesinin kâfi olduğunu

ondan, başka bir şey beklemediği söylemektedir. Fakat *ağyâr*, *nîş* vuran yani şiş batıran bir düşman olarak tarif edilmektedir.

Çu sin yâr u cihân bir düşmenimdür

Mining üçün cihân turgunça sin tur (FK, 774/1)

Şair, beyitte başka bir düşman tanımlamaktadır: *Cihân*. Felekle aynı şekilde tasavvur edilen *cihân* da âşığın sürekli düşmanlarındandır. Düşmanı olanın dostu da olması gerektiği için âşık şair, yârinin *cihân* durdukça durmasını temenni etmektedir.

Mundın ötmes dostluk gerdûn-ı düşmen-şîvedin

Kim özin düşmenlerim kasdıga düşmen eylemiş (NŞ, 260/4)

Beyitte geçen *gerdûn* lafzı felek manasınadır. Şair, insana muhalefet eden feleği düşman olarak tanımlamaktadır.

Şair, feleğin, düşmanlarını düşman edinmesini dostluk olarak görmekte ve buna sevinmektedir.

Dimengiz nitti firâk âhir ki boldung düşmeni

Men'-i vasl-ı hüsrev-i Cem-iktidâr itti firâk (GS, 326/8)

Şairin bir diğer düşmanı ise ayrılık yani *firâk*tır. Kendisine neden firakın düşmanı olduğunu soranlara ise şair, firak beni Cem kadar muktedir bir hüsrevden ayırdı diyerek cevap vermektedir.

Bâd-peymâ zâhid olsa düşmen irmestür gamım

Min ki boldum bir harîf-i bâde-peymâ birle dost (BV, 83/3)

Rindin şairin baş düşmanı *zâhid*, en yakın arkadaşı ise birlikte içtiği *harîf*tir. (bknz. *zâhid*) (bknz. *harîf*)

Dostun Minneti, Düşmanın Can Almasından Kötüdür

Düşmenim cân alsa hoştur dost minnet koysa yok

Ni ‘aceb düşmendin er cân birle minnet-dâr isem (NŞ, 420/1-5)

Düşman, rolü gereği can alır, dost ise yaptıkları karşılığında minnettarlık bekler. Şair, minnet borcuna girmek yerine canımı alıp beni kurtaran düşmana candan minnettar olmama şaşılmaz demektedir.

Düşmanın Fiilleri

Dostlar hakkıga töhmet kılıban

Her ni düşmen didi büttüng barı (FK, 663/5)

Şair, beyitte, düşmanın en büyük silahını *töhmet et*- olarak vermektedir.

Düşman, sevgiliye, dostlar hakkında sürekli kötü şeyler söylemektedir, işin kötüsü sevgili bunların hepsine inanmaktadır.

Hem dostlar oldı manga düşmen

Hem terk-i mahabbet itti ahbâb

Sindin ‘acab irdi barı ey dost

Düşmenler üçün tüzetmek esbâb (BV, 659/42, 43)

Şaire, dostları düşman olmuş ahbabı da muhabbeti kesmiştir. Şaire bunlardan daha ağır geleni ise dostun, düşmanları için eğlence düzenlemesidir.

Üzdi mindin dostlug ol şûh-ı sîmîn-ten yana

Anca kim mümkindür itkil ‘ıyş ey düşmen yana (BV, 543/1)

Sevgili, âşık ile dostluğunu kesince düşmanları bunu eğlenerek kutlamak isterler.

Vay kim düşmen dik oldı ‘ahdidin bî-gâne dost

Düşmenim öltürse ‘ahd ittim ki tutmay yana dost

Şair, ahdini tutmayan bir dostu düşman gibi tanımlamaktadır. Çünkü verdiği sözü tutmamak düşmana özgü bir davranıştır.

Rahm itip hâlimga düşmen dost bolmak veh ni sûd

Dost çün rahm eylemey bolmış turur düşmen manga (GS, 14/5)

Şair, dostun merhamet etmemesini düşmanlık olarak tanımlamaktadır. Çünkü merhamet etmemek, dosttan değil düşmandan beklenen bir davranıştır.

Gamze-i kâtil ile kâfir-i hun-rîz közin

Düşmen-i can mu atay âfet-i imân mu diyin (NŞ, 487/4)

Müslüman âşığa göre düşman, ya canı ya da imanı alandır. Sevgili bu iki fiili de işlediği için şairin kafası karışmıştır.

Ursa düşmen zahm irür merhem tavakku‘ dostdın

İkkisi zahm ursa tang yok çâk çâk olmak tenim (GS, 434)

Şair, beyitte, *dost* ve *düşmen* tiplerinden neler beklendiğini vermektedir. Düşmandan yaralaması/*zahm ur*- beklenirken dosttan da merhem sürmesi beklenir.

Fakat talihsiz şairin dostu da düşmanı da onu yaralamakta ve bu yüzden vücudu parça parça olmaktadır.

Ta‘na birle bozma ay düşmen köngül öyin dagı

Uşbu bes kim dost zulmıdın bozulmış meskenim (GS, 434)

Beyitte düşman tipi için kullanılan *ta‘n ur-* tabiri; ayıplamak, kınamak, kötülemek, suçlamak vb. bir sürü menfi manaya gelmektedir.

Şair, düşmanına kendini tan etmemesini, çünkü zaten dostunun zulmüne yeterince maruz kaldığını söylemektedir.

Beyitte, düşmanın *ta‘n urma*sının tesiri, meskeninin viran olması ile açıklanır. Yani düşman, kavli olarak âşığı kötüleyerek onun evini başına yıkabilmektedir.

Anca yığlattı cefâdın dostdur dip sivgenim

Kim küler ahvâlime her kayda körse düşmenim (GS, 434)

Şair, dost diyerek bazı kimseleri sevmiştir fakat onlar kendisini ağlatmışlardır. Düşmanı ise şairin bu haline gülmektedir.

Düşmanın, düşmanlık ettiği kişinin durumuna gülmesi, açıkça dalga geçmesini ve onun bu kötü haline sevinmesini ifade etmektedir. Şair, her nerde görse güler diyerek düşmanın bu işi ne kadar abarttığını vurgulamaktadır.

İy köngül düşmenler ançа mekr ile fen kıldılar

Kim vefalıg dôstnı cânımga düşmen kıldılar (FK, 155/1)

Düşman, *mekr* ve *fen* ile dostu düşmana çevirir. Şair, bu durumu daha da tekitli olarak şöyle ifade etmektedir: Düşmanlar, hile ile vefalı dostu can düşmanına çevirdiler!

Düşmanlığın Nedenleri

Pâdşâh mukarrebi kişige il hased yimek bu işnining dil-pezîr cihetin dimek

Şehga mukarreb olsa birev barca haylidin

İl barca düşmen olsa anıng birle vechi bar

Kim hayl ü şah ‘âşık u ma‘şûk irür yakîn

Gül-çihreî ki ‘âşık anga bolsa bî-şümâr

Ol barçasıdın olsa birisige mültefit

Düşmen bolurda özgelerige ni ihtibâr (GS, 713/1-3)

Yukarıdaki kıtanın mevzusu, statünün kişiye düşman kazandırdığı üzerine kuruludur. Padişaha yakın olan kişi, beyitte ve kıtanın açıklama ibaresinde *pâdişeh mukarrebi kişi* ve *şehga mukarreb birev* izafetleri ile verilir. Bu kişiye düşmanlık edenler ise halktır/*il.*

Beyitte bu kişinin padişaha olan yakınlığı, âşığın maşuka olan yakınlığı ile tasvir edilmekte ve padişahın bu kişiye mültefit olduğu söylenmektedir. Bu durum ise halkın hasedini celp etmekte ve onların düşmanlığına neden olmaktadır.

Reşkdin cân u köngül bir birge düşmen boldı kim

Gâh vaslıngnı köngül iyler temennâ gâh cân (BV, 487/2)

Bu beyitte ise şair, düşmanlığın diğer bir sebebini vermektedir: Kıskançlık/*reşk*.

Âşık şairin canı ile gönlü birbirine düşman olmuştur. Sebebi ise sevgiliye olan vuslatı her ikisinin de aynı derecede istemesi ve bir birlerini kıskanmalarıdır.

Düşman Korkusu ve Düşman Gamı

Firâkıng bîmidin bir yirde yok gam şâmı ârâmım

Kiçe yir köp yivütker kim ki bar kasdıda bir düşmen (FK, 529/5)

Firâk, âşık şairin en büyük düşmanıdır. Bilhassa ayrılık gecelerinde, *firâk* korkusu ile çok gam çekip sükûnetini kaybeden şair, bu durumunu, kendini öldürmek isteyen düşmana sahip bir kimsenin geceleri çok endişeler çekmesine benzeterek anlatmaktadır.

Yivütker yi- deyimi, endişelenmek, sıkıntıdan yerinde duramamak manasına gelmektedir.

Sâkiyâ kıl dostlug tut bâde kim yoktur gamı

Bolsa ‘âlem düşmeni her kimge sin dik bar dost (NŞ, 87/8)

Düşmanı olanın gamı vardır. Fakat saki gibi dostu olanın, cümle âlem düşmanı olsa da gamı olmaz. Çünkü şarap sunarak dostunun tüm kederini izale eder.

Dostlug cânândın ister min manga ‘âlem ili

Düşmen-i cân bolsa bolsun bar ise cânâne dost (GS, 91/5)

Şair, canan bana dost olsun da isterse cümle âlem düşman olsun demektedir.

Ey ki kâmıng dost vaslıdın irür tapmak hayât

Katl tîği sürse düşmen kılmagıl zînhâr havf (BV, 306/2)

Dostuna kavuşan birisi, adeta yeniden hayat bulacağından düşmanından korkmasına gerek kalmayacaktır.

Ağzı can kasdı kılur cânga tevehhüm yok ‘aceb

Havfı köprekdür anıng kim mahfî olsa düşmeni (NŞ, 589/4)

Bu beyitte ise şair, gizli bir düşman tipini tanımlamaktadır. Şair, *mahfî düşmen* lafzı ile bu düşmanın gizli olduğunu ve kişiyi daha fazla korkuttuğunu söyler.

Sevgilinin ağzı yok denecek kadar küçüktür yani görünmemektedir fakat âşığın canına kasteden sözler sarf etmektedir.

Şair, düşmanın canına kastetmesinden daha az korktuğunu vurgulamak için *tevehhüm* lafzını, gizli düşmanın daha fazla korkuttuğunu vurgulamak için ise *havf* lafzını kullanmaktadır. *Tevehhüm;* düşünce, endişe gibi manalara gelirken *havf* lafzı, korku manasına gelmektedir.

Bazı Düşman Türleri

Ey Nevâyî boldı kanlıg düşmening kim yaşurur

Yârdın sarıg yüzüng rengini kan yaşıng sining (BV, 355/7)

Beyitte, *kanlıg düşmen* tabiri ile kan dökecek kadar şiddetli kin besleyen bir düşman tanımlanmaktadır.

Çektiği acılardan dolayı âşığın yüzü sararmıştır. Fakat kanlı gözyaşı bunu kızıla boyayarak kapatmaktadır. Sevgili, âşığın sararmış yüzünü görüp merhamet edebilecekken, yüzünü kırmızı görünce bundan vazgeçmiştir böylece gözyaşları şairin kanlı düşmanı olmuştur.

Düşmendin tahzîr kılmak kim hemî bolgay husûsâ kim ol düşmen kadîmî bolgay:

Çü düşmen oldı kadîmî ziyânıdın hazer it

Egerçi nutk-ı revân-bahşı cânga rahat irür

Su birle ot ara çün zıddiyet oldı çün ezelî

Eger hayât suyıdur ki otka âfet irür (GS, 699/1, 2)

Şair, beyitte, *kadîmî düşmen* lafzı ile eski bir düşman tipini tasvir etmektedir. Şair, bu ezeli düşmanlığı tanımlarken ayrıca ateş ve su benzetmesi yapmaktadır.

Şair, her ne kadar sözleri tatlı da olsa aralarındaki zıddiyet ezeli olduğu için bu türlü bir düşmanın ziyanından sakınmak gerektiğini söyler.

Katlim iylep kanıma kim kirdiler köz ü köngül

İkkisi düşmen dururlar canıma kanlıg dagı (BV, 628/4)

Şair, gözünü ve gönlünü kanlı düşmanları olarak tanımlamaktadır. İkisi birleşip âşık şairi öldürmüş ve kanına girmiştir.

Sâde-veş yârim begâyet pür-fen irmiş angladım

Aşikâre dost u pinhân düşmen irmiş angladım (NŞ, 432/1)

Şair, beyitte, birbirine zıt iki tip tanımlamaktadır: *Âşikâre dost* ve *pinhân düşmen*.

Şair, saf zannettiği yârinin aslında çok hileci olduğunu anlamıştır ve sevgilisinin bu durumunu şu şekilde hulasa eder: Açıktan dost gözükse de gizlice düşmanlık ediyormuş!

Çarhnıng mihrige mağrûr olmagıl kim gadri bar

Hergiz olmas kimsege ol düşmen-i gaddâr dost (NŞ, 87)

Şair, feleği, *düşmen-i gaddâr* olarak tanımlamaktadır. *Gadr*; zulüm, vefasızlık, merhametsizlik vb. manalara gelmektedir. *Gadr* lafzı, ayrıca mihr lafzı ile bir *îhâm-ı tezat* oluşturmaktadır.

Şair, feleği tanımlarken *gadr* lafzını mübalağa sığasında *gaddâr* şeklinde kullanarak feleğin nasıl bir düşman olduğunu ayrıca vurgulamaktadır.

Düşmanla İlgili Bazı Tabirler

Min köyüp il bezmi germ olmaknı ya'nî gûyiyâ

Anı ilge dost öz cânımga düşmen iyledim (FK, 443/4)

Düşmen iyle- tabiri, birini kendine düşman etmek manasınadır. Şair, dostunu kendine düşman etmiştir ve bundan dolayı ne kadar üzüldüğünü de yanmak/*köy-* lafzı ile anlatır.

Ey köngül fikringi kıl kim dost düşmenler yüzin

Körmes irdi bolmasa-sin zâr hayrandın melûl (BV, 367/6)

Beyitte, *düşmen yüzini kör-* tabiri kullanılmaktadır. Bu, zorunda kalarak yapılan, aslında istenilmeyen bir davranıştır.

Âşık, ağlamaları ve uygunsuz davranışları ile sevgiliyi çok rahatsız ettiğini, sevgilinin düşmanlar ile bu yüzden muhatap olmak durumunda kaldığını düşünür.

Kim didi mihringni ol meh-veşka rûşen iylegil

Küç bile cânıngga cânânıngnı düşmen iylegil (BV, 386/1)

Gizli ve uzaktan seven âşığın çok fazla derdi yoktur. Aşkını belli ettikten sonra sevgilinin eziyetleri başlamaktadır.

Şair, aşkını/*mihr* apaçık bir şekilde sevgiliye belli etmiş o da ona düşmanlık etmeye başlamıştır. Şair, bu durumunu, cananı canıma zorla düşman eyledim/*küç bile düşmen eyle*- tabiri ile hülasa etmektedir.

Hayl-ı Hindû dik ki düşmen ilgide bolgay esîr

Her birisin ‘âlem içre bir taraf âvâre kıl (BV, 387/3)

Düşman elinde esir olmak/*düşmen ilgide esîr bol*- tabiri aslında dolaylı olarak köle olmak demektir. Şair, bunu beyitte âlemin her bir tarafına avare olmak şeklinde vermektedir. Yani düşman eline düşmüş esirler, dünyanın çeşitli yerlerine köle olarak satılacaklardır.

İsteseng düşmening olgay sanga dost

Kirmegil dost bile düşmen ara (NŞ, 22/6)

Beyitte geçen *dost bile düşmen ara kir*- tabiri dost ile düşmanın arasında kalmak manasına gelmektedir. Şaire göre bu kaçınılması gereken bir durumdur. Dost ile düşmanın arasına girmeyerek, zamanla düşmanların dostluğu bile kazanılabilir.

Eylemekdin tenga endûh u belâ taşın hisâr

Canıma hayr u selâmet haylini düşmen kılay (GS, 644/3)

Endûh ve *belâ* taşları âşığın vücudunun etrafında adeta bir *hisâr* örmüş, hayr ve selâmet ordusu âşığa *düşmen* olmuştur.

Beyitte, düşmana karşı savunma amaçlı yapılan bir hisardan bahsedilmektedir. Ayrıca, beyitte geçen *canına düşmen kıl-* tabiri, cana kasteden bir düşman tipini tanımlamaktadır.

Niçe ay ârâm-ı can hecringde bî-ârâmlıg

Dostlug körgüz ki haddin aştı düşmen-kâmlıg (GS, 312/1)

Beyitte geçen *dostlug körgüz-* tabiri dostluk etmek, dostluk göstermek anlamındadır. Âşık şairin baş düşmanı ayrılıktır/*hecr*. Sevgilinin dostluk göstermesi ise bu ayrılığı bitirmesi manasına gelmektedir.

Düşmen-kâmlıg tabiri ise düşman ile hemhal olmak demektir. Şair, sevgili kendine dostluk göstermediği için düşmanları ile yüz göz olduğunu düşünmektedir.

Töş töşümdin düşmen ü yok dostdın kat'â ümîd

Kılma yâ Rab dostdın düşmenni min dik nâ-ümîd (BV, 127/1)

Beyitte dostun yardımından ümidini kesmek tabirine yer veren şair, bunu düşmanına bile reva görmemektedir.

Düşman ile İlgili Bazı Algılar

Dost kim kılgay mini bî-dâdı düşmen külgüsi

Beyle düşmen-kâmlıgdın yahşırakdur ölgenim (GS, 434/2)

Dost adaletsizlik ettiğinde buna şahit olan düşman gülecektir. Şair, düşmanı güldürmektense ölmeyi tercih etmektedir.

Ay Nevâyî kimni sivseng kılma zâhir kim sanga

Kim durur kim dostlug fehm itti düşmen bolmadı (GS, 659/7)

Şair, *tecrîd* ile kendine öğüt vermektedir: Ey Nevâyî, eğer birini seversen, sevdiğini belli etme, sevildiğini anlayıp da düşmanlık etmeyen var mı?

Yani şaire göre, dostluk gösteren düşmanlık bulmaktadır. Aşağıdaki beyitte de aynı mevzu işlenmektedir:

Kim ki cân iylep fidâ kazgansa dehr ehliga dost

Anglagıl ey dost kim ol düşmen-i cân kazganur (BV, 175/8)

Şair, zamane insanlarına dostluk edenin düşman kazanacağını söylemektedir.

Dostluk kim kılsa düşmenlig tapardın dehr ara

Bolmamış gûyâ mahabbet ehli hergiz mün'akid (BV, 115/8)

Şair, bu dünyayı dostluk edenlerin düşmanlık bulacağı bir yer olarak tanımlamaktadır. Şaire göre *muhabbet ehli* olarak kategorize ettiği zümrenin işte bu yüzden sözüne güveneceği kimse bulamamasının da nedeni budur.

2. 36. ERMENÎ (ارمنی)

ermenî [ermen+î] Ermeni. (Türkçe-Farsça Lügat)

ermen erzen vezninde. Azerbaycan kûhistânında meşhur vilâyet adıdır. Hüsrev'in ma'şûkası Şîrin'in mevlîdidir. Ondan âlâ ipek çıkar. Egermen lâfzından dahi muhaffef olur. (Burhân-ı Kâtı')

Etnik kimlik. Ermeni.

Müslüman olmadıklarına ve İslam ülkeleriyle olan çatışmalarına vurgu yapılır.

Azerbaycan bölgesinde yaşayan bazı Türkmen boyları ile yine aynı bölgede oturan ve Hıristiyan kimliğine sahip Ermeniler arasında yakınlık alakası kurularak bahsedilir.

Ferhâd ile Şîrin halk hikâyesi de şairin Ermeni tipini hatırladığı unsurlardandır.

Siyasi-dini çatışmalara realist telmihler yapan şair, ayrıca dinî-etnik farklılıkların aşkla eşitlenebileceği düşüncesindedir.

Epitetler: *kâfir, yağma, Ferhad,*

Ermenîdür gûyiyâ ol şûh-ı kâfir Türkman

Kim yiter dîn mülkige kâfir közi yağmâsı çoh (FK, 114/4)

Beyitte, Müslüman olamayan şuh bir Türkmen güzeli/*şûh-ı kâfir Türkmân,* Müslüman memleketi ve ahalisiyle çatışma halinde olan Ermeni'ye benzetilmektedir.

'Işk-ı kâmil ilni yâ Ferhâd yâ Mecnûn kılur

Ger irür ma'şûkı yahûd Ermenî yâhud 'Arab (NŞ, 45/5)

Ferhad ve Mecnûn ise adları aşk ile bütünleşmiş gerçek iki âşıktır. Mecnûn'un âşık olduğu Leylâ, bir Arap güzeliydi; Ferhâd'ın maşuku ise bir Ermenî güzelidir. Şaire göre, *aşk-ı kâmil* bu dünyanın ana gayesidir. Sevgililerinin Ermenî veya Arab olması fark etmez, insan, kâmil aşkı yaşarsa sıradan halk olmaktan kurtulur ve Ferhat ve Mecnun gibi olur.

Şair, beyitte aşkı sosyal bir eşitleyici olarak vurgulamaktadır.

Aşağıdaki beyit, farklı etnik kimliklerle aynı mealde söylenmiş:

Köngülni alsa melâhât bile tefâvüti yok

Hıtâyî olsun yeyâ Ermenî veya Hindû (NŞ, 516/5)

Sevgili, ister Hıtây Türkü, ister Ermenî yahut Hintli olsun yeter ki tatlılıkla gönlümü alsın diyen şair, yine aşk üzerinden bakarak bazı etnik grupları eşitlemektedir.

Şair, etnik farklılıkların aşk ve sevgi ile ortadan kalkacağını düşünür.

2. 37. EVBÂŞ (اوباش)

evbâş (A.) ayak takımı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

evbâşî ovbâşî (A.-F.) [evbâş+î] اوباشی 1. külhanbeylik. 2. serserilik, edepsizlik. (Türkçe-Farsça Sözlük)

evbâş Kellâş vezninde. Söz anlamaz, söz dinlemez, ‘âmi, cehûl, mutaassıp, yosma ve levent manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı Sosyal tip. Aylak. Ayak takımı. Serseri. Miskin.

Şiirde *evbâş* tipi, mahallede başıboş gezinme, sarhoşluk, bağırıp çağırma/*‘alâlâ*, miskinlik ve melâmet hususiyetleri ile geçer. Simge mekânları meyhâne/*deyr* ve cinnet mahallesidir/*cünûn kûyı*.

Ayağı yalın, yakası yırtıktır. *Gedâ,* altına hasır/*bûriyâ* sererken *evbâş*ın tek eşyası küçük halısıdır/*seccâde*.

Estetik bir bakış açısıyla şair, düşkün ve bu dünyaya ait herhangi bir şeyi olmayan *evbâşı,* enaniyetinden/*ego* soyutlanmış biri olarak görür. Rind-şair, *şeyh* ile karşılaştırınca *evbâş*ı kendine daha yakın bulur. *Şeyh* ve *hangâh*, *evbâş* ve *deyr* ile mukabil kullanılır.

Âvâre tipi ile karşılaştırıldığında, *âvâre* çöl ve dağ gibi yerleşim yerlerinden uzak mekânlarla beraber geçmekte iken *evbâş* tipi meyhâne, mahalle/*kûy* gibi mekânlarla birlikte anılmakta yani bir nevi şehir serserisi olarak tanımlanmaktadır.

Şair, bilhassa aşkının bu ayaktakımı arasında duyulmasını ve onların diline düşmeyi hiç istemez.

Epitetler: *miskîn, melâmet, melâmet kûyı evbâşı, 'alâlâ, deyr işiki, yalang ayag, yakası çâk, mest, bî-bâk, deyr-i fenâ evbâşı, fenâ, deyr, ösrük*

Evbâş'ın Mekânları

Öte-almas hân-kâh-ı kuds ili ey muğ-beçe

Deyr işingde çu tüzgey bezm evbâşıng sining (BV, 355/5)

Evbâş meyhaneye giremeyecek kadar düşkün bir tiptir. Bu yüzden, eğlence meclislerini meyhanenin/*deyr* eşiğinde kurarlar. Beyitte muğ-beçeye seslenen şair, kuds hangâhı halkının eğlence bezmlerini meyhanenin eşiğine kurmuş evbâşlardan geçemeyeceklerini, kendini rahatsız edemeyeceklerini söylemektedir. *Hankâh-ı kuds* halkı şeyhe tabi olmuş tasavvuf ehlidir.

Şair ayrıca, senin evbâşın/*sining evbâşıng* diyerek onların *muğ-beçe* yüzünden düşkün olduklarını vurgular.

Aşağıdaki beyitte de şair şeyh'e tabi olanlarla evbâşı farklı bir yönden karşılaştırmaktadır:

Kuvandı şeyh zikri halkasıdın n'iylesün miskîn

'Alâlâ içre körmeydür melâmet kûyi evbâşın (BV, 508/4)

Şair, riyakâr şeyh ve müritlerinin zikrini bağırıp çağırmaya/*'alâlâ* [55] benzetir (bknz. *şeyh*).

[55] **'alâlâ** (Far.) gavgâ ve galebe manasınadır. (Nevâyî Lügati)

Beyitte, şair, sesli bir şekilde zikr eden ve bununla da gururlanan *şeyh*i miskin olarak tanımlar ve melâmet mahallesinin/*kûy-ı melâmet evbâş*larının bağırıp çağırmalarını görmediği için kendi gürültüsünü en iyi zannederek gururlandığını söyleyerek onunla dalga geçer.

Şair, sesli/*cehri* zikri riyakârlık olarak görmekte ve bağırıp çağırmak maharetse, düşkünler mahallesinin serserileri/*evbâş* daha çok bağırıyor demektedir.

Ni tecerrüd öyidür deyr ki özlük hem yok

Kılgalı meyga girev zehre-i evbâşında (BV, 535/6)

Zehre, ziynet ve süs demektir. *Evbâş,* değerli nesi varsa şarap almak için rehin olarak verdiğinden maddi olarak hiç bir şeyi kalmamıştır.

Şair, evbâşların da geldiği meyhâneyi bir soyutlanma evi/*tecerrüd öyi* olarak görür ve maddi tüm ziynetlerden tecerrüt eden evbâşların benliklerinden/*özlük* de sıyrıldıklarını düşünür.

Evbâş'ın kılık kıyafeti

Tün kün ayagım yalang yakam çâk

Mey-hâne yolıda mest ü bî-bâk

Her dem yitiben felekke huyum

Evbâş ile barca güft ü gûyum (GS, mukaddime. S. 5)

Burada şair kendini, gece ve gündüz ayağı çıplak yakası yırtık, meyhane yolunda mest ve düşüncesiz-korkusuz/*bî-bâk* gezen biri olarak tanımlar ve bu kılıkla ancak *evbâş* ile dedikodu yapabildiğini söyler. Şair, kendisi için yaptığı bu tasvirle aslında *evbâş* sınıfını tarif etmektedir: Ayağı yalın, yakası yırtık, meyhane yolunda mest ve korkusuz.

İkinci beytin sonundaki *güft ü gû* tabiri de aslında şairin bu tipe bakışını vermektedir. Şair, kötü bir kılıkta *evbâş* ile dedi kodu yaptığını belirterek ayak takımının ulvî hakikatlerden bahsetmeyip vaktini dedikodu ile geçirdiğini de vurgular.

Sâf iting mey dürdi seccâdemde kim bardur hakîr

Alıp ignim üstidin salmakka evbâş astıga (BV, 553/6)

Rind-şair sarhoştur ve evsiz barksız evbâştan kendini daha düşkün görür. Sırtına örttüğü ve şarap tortusu dökülmüş seccadesini evbâşın altına sermek için değersiz bulur. Yıkanıp temizlenmesi gerektiğini düşünür.

Beyitten, evbâşın evsiz olduğu ve buldukları bazı eşyaları altlarına sererek, gedâların hasır/*bûriyâ* sermeleri gibi, sokakta yatıp kalktıkları anlaşılmaktadır. (bknz. *gedâ*)

Evbâş ve Rind

Bî-nevâlar allıga ʻömr-i ebeddin yahşırak

Kim Nevâyî deyr içinde dâhil-i evbâş irür (GS, 152/7)

Şair, nasipsizlerin yanında ömr-i ebed yaşamaya meyhânede/*deyr* evbâşlar ile olmayı tercih eder.

Yukarıda *deyr*in eşiğinde durduklarını söyleyen şair, bu beyitte evbâşların *deyr*in içerisine girebilseler bile ayrı bir grup oluşturduklarını vurgulamaktadır.

Şeyh u ehl-i hânegâh Tingri tuta birsün manga

Hak yolın körgüzgeli deyr-i fenâ evbâşını (GS, 643/6)

Şeyh ve hanegâhtakilerden Tanrı beni korusun, hak yolunu göstermeye meyhâne evbâşı bana yeter diyen şair, yine riyâkar şeyhe ve hangâhına karşılık evbâşı ve meyhâneyi tercih etmektedir.

Evbâş ve Aşk Sırrı

Köz yolın iy ‘ışk her sâ‘at tola yaş iyleme

İy köngül yaşımga pergâlengni yoldaş iyleme

İy köz eşkimni sarıg yüzümge dür-pâş iyleme

Yaşurun ‘ışkım sözin meşhûr-ı evbâş iyleme

Her dem iy köz yaşı yüz körmey mini fâş iyleme

Devletimdin agnadıng yıllar çu altun üstine (FK, 685/IV/20-24)

Gizli aşkımın sözünü meşhûr-ı evbâş eyleme diyerek aşka seslenen şair, aşkının bilhassa ayaktakımı/*evbâş* arasında duyulmasını istememektedir. Aşağıdaki beyitte de aşk sırrının *evbâş* arasında duyulması işlenmektedir:

Cünûn kûyide ösrük südretip ratbü'l-lisân kılsa

Fenâ evbâşıga deyr içre bu râz-ı nihânımnı (GS, 607/5)

Şair, sevgilinin kendini delilik mahallesinde sarhoş gibi sürükleterek, fenâ meyhânesinin evbâşına gizli aşk sırrını yumuşak bir lisanla anlatmasını istemektedir.

Sarhoş olanların meyhaneden sürüklenerek def edilmeleri âdetine telmihle şair, güzel sevgilinin kendini sürükletmesini yumuşak bir anlatım/*ratbü'l-lisân* olarak tanımlaması ayrıca ilginçtir.

Beyitte şair, evbâşı, nezih ve eşrafın yaşadığı bir muhitte değil de deliler mahallesinde/*cünûn kûyi* tasvir etmektedir. Ayrıca, beyitte kullanılan *fenâ evbâşı* ve *ösrük* lafızları, *evbâş* tipini sarhoş, deli ve adı sanı almayan fâniler olarak tanımlamaktadır.

2. 38. FAKÎH (فقيه)

fakîh (A.) 1. fıkıhçı, İslâm fıkıhçısı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dinî Tip. Fıkıhçı. Fıkha uygun yaşayan dindar kişi. (bknz. *zâhid*) (krştnz.*'ârif*)

Şair, *zâhid* gibi sürekli eleştirdiği bu dindar tipi genelde *rind* ve *ârif* ile karşılaştırır.

Mekânı *mescit* ve *kabe*dir. Elinde tespihle/*sübha* ve tefsir yazdığı *defter*le tasvir edilir.

Şairin çizdiği *fakîh* tipi, yaşam tarzı ve hayat görüşü itibariyle *şeyh* ve *zâhid*e yakındır. Meselenin zahirini anlamıştır ve zahiri tefsir yazar. Dünya nimetlerinden uzak durur, *zühd* sahibidir. [56]

Rind-şairin en çok uğraştığı tiplerdendir. *Fakîh*, *rind*e laf atar, hakaret eder, serzenişte bulunur, azarlar/*yazgur*-, yaşam tarzını onaylamaz, tahkir eder, seng-i melâmet atar, hidayet bulması için dua eder; Şair ise, *fakîh*ten istihza ve hakaretle bahseder.

Epitetler: *fakîh-i sâyim-i dehr*, *fakîh-i ahmak, mescid, kâbe, sübha, kevser, şerh tüz-, ârif x fakîh, rind x fakîh, âşık x fakîh, zühd* ***(fakîh'in rind ile münasebeti)*** *tahkîr kıl-, 'ışk terkin teklîf kıl-, tevbe sındurgannı bâver kılma-, yazgur-, serzenîş eyle- 'ışkdın kutulgıl dip du'â kıl-*

[56] Şair, *fakîh* lafzını, fıkha uygun yaşayan dindar bir karakteri yansıtan sosyal bir tip olarak kullanmaktadır. *Mahbûbü'l-Kulûb*'ta *müftî fakîhler* bahsinde ise müellif, fıkıhçı yahut fıkhı iyi bilen din görevlileri olan müftülerden bahsetmektedir.

Fakîh ve İçki

Min ü sâgar fakîh u câm-ı kevser

Belî her kimse körsün öz ayagın (FK, 476/5)

Şair, bir *rind* olarak içmektedir. Öbür tarafta içmeyi umduğu *kevser* şarabından uzun uzun bahseden fakih, rind şairin içkisine laf atmaktadır. Şairin tenkidi ise bunun üzerine kurulur: *Herkes kendi içeceğiyle ilgilensin!*

Fakîhin Din Anlayışı

Vâsıl oldı nefesing rûhnı anglap ‘ârif

Şerh tüzdi çü anıng zâhirini bildi fakîh (NŞ, 522/4)

Na‘t muhtevalı bir gazelden alınan beyitte şair, fıkhın dayanak noktası olan "Hüküm zahire göre verilir" kaidesini hatırlatmaktadır. *Fıkıh, usûl-i fıkıh, ilmihal* vb. gibi fıkıh ile alakalı kitaplar ve şerhlerine telmihte bulunan şair, ayrıca *fakîh* ve *ârif* tiplerini de karşılaştırmaktadır: *Ârif* olanlar meselenin künhüne vakıf olurken, *fakîh*ler, peygamberin pek çok hadisine zâhirî şerhler yazmaktadır.

Savt u harf içre çu sığmas ‘ışk sırrı ey fakîh

Kîl ü kâl ehlining anca lâ vü illâsı nidür (BV, 152/7)

Şair, aşk sırrının ses ve harflerle anlatılamayacağını düşünür. Buradan hareketle Fakîhi de dâhil ettiği dedikoducular grubunu/*kîl ü kâl ehli* eleştirir.

Lâ ve *illâ* harfleri *kelime-i tevhîd*de bulunur ve tehlîlin nefy ve ispat edatlarıdır. Lâ-yok, illâ-ancak, sadece anlamındadır. Şair, pek çok zikirde sesli veya sessiz tekrarlanan *lâ ilâhe illâllâh*'ı daha çok tekrarlamakla aşkın sırrına eremeyeceklerini, çokça konuşup ancak dedikoducu olacaklarını söyler. *Fakîh* noktasından bakıldığında ise *kelime-i tevhîd* ile alakalı hem tasavvufi hem de kelâmî bakış açısıyla pek çok tefsir ve şerh bulunmaktadır.

Gayrdın kılgıl zamîring safhasın pâk ay fakîh

Tâ-be-key kılmak firîb ü mekr ile defter kara (GS, 33/6)

Fakîhin pek çok mevzuda yazdığı, ilmihal, fıkıh kitapları ve şerhlerini *defter karala-* olarak tasvir eden şair, bunları Allah aşkından uzaklaştıran faaliyetler olarak görür.

Niyet, kalp ve vicdan anlamlarına gelen, bâtını ve sîreti ifade etmek için de kullanılan *zamîr* kelimesiyle şair, fakîhten Allah aşkından başka her şeyi/*gayr* kalbinden temizlemesini istemektedir.

İsteseng deyr-i fenâ tavfın belingdin ay fakîh

Kayd zünnârın üzüp zünnâr kaydın dagı yiş (GS, 259/6)

Rind, vaktini meyhânede/*deyr* geçirdiği, mey içtiği ve muğ-beçe tarafından beline zünnâr bağlandığı için *fakîh* tarafından sürekli tenkide uğrar. Şair, "*Benim belimde zahiri bir kuşak bağlı, sende ise görünmeyen ve seni kısıtlayan bir zünnâr*

bağlı, eğer deyr-i fenâyı tavaf etmek istiyorsan tüm bu kayıtlarından kurtul" diyerek kendini *fakîh*e karşı savunmaktadır.

Fakîh'in Simge Eşyâ ve Mekânları

Her kişi maksadka bir ser-rişte ister ey fakîh

Sübha ger hoştur sanga barur manga zünnâr hoş (NŞ, 267/5)

Rind, deyre gitmiş, kâfir-i aşk olmuş ve beline zünnâr bağlamıştır. Kendini eleştiren *fakîh*e hitaben *herkes maksadına ulaşan bir ipucu ister, seninki tesbîh, benimki ise zünnârdır* diyerek tespihi/*sübha fakîh*in simge eşyalarından biri olarak zikreder.

Fakîh ü Ka'be rind u mey-gede hoştur Nevâyî kim

Sining yâdıng bile mundın irür âzâd u andın hem (NŞ, 398/9)

Şair, yukarıdaki beyti aldığımız gazelin genelinde hicrandan ve bunun kendine verdiği ıstıraptan bahseder. Çok zor durumlara düşmüştür ve ona sevgiliye kavuşmak anlamına geleceğinden, ölüm bile müjde gibi gelmektedir. Buraya kaydettiğimiz makta beytinde ise şair, kendini tecrit ederek kendine seslenir; *eğer seni yâd edip hatırlarlarsa fakîh kabeden, rind meyhâneden vazgeçer!*

Şair, hem rindi hem de fakîhi eleştirmektedir. Birisi meyhanede diğeri kabe'dedir ama ikisi de asıl sevgiliyi unutmuşlardır.

Mescid içre kim mini tahkîr kıldıng ey fakîh

Körge-sin câhımnı kirseng külbe-i hammâr ara (NŞ, 19/7)

Mescîd, *fakîh*in mekânıdır ve *rind* mescide geldiğinde ona hakaret etmiştir.

Rind-şair, *fakîh*e hitâben *meyhâneye gelmiş olsan oradaki makamımı göreceksin diyerek* meyhanede saygın bir yerinin olduğu belirtir.

Fakîh ve Rind

Kılmasang tevbemni sındurgannı bâver ay fakîh

Hırka-i çâkimni kör âşüfte destârımga bak (GS, 329/6)

Şair, arada tövbe etmekte fakat yine bozmaktadır. *Fakîh* ise onun bu durumunu onaylamaz.

Şair ise yamalı hırka ve dağılmış destarıyla hala pişmanlık içinde olduğunu, tövbesini bozmaktan dolayı perişan bir halde olduğunu ileri sürerek kendini savunur. Hâlbuki hırkasının yırtıklığı ve destarının dağınıklığı sarhoşluğu ile alakalıdır.

Yazgurma ey fakîh ki yol birmes anca kim

Çıkmakka dîvdin kıluram istihâreler (NŞ, 153/6)

Dîvden çıkmak için *istihâre* kıldığını söyleyen şair, *fakîh*e seslenerek, kendini azarlamamasını/*yazgur*- ricâ eder. *Dîvden çık*- tabiri tarafımızdan tam olarak

anlaşılamasa da; şeytanın yolundan çıkmak anlamını çağrıştırmaktadır. Rindin *istihâre* kılması ise *fakîh*in hoşuna gidebilecek bir harekettir.

Beyitte dikkati çeken diğer bir husus, fakihin rindi azarlaması/*yazgurma* durumudur ki dini mevzulardaki rahat tavırlarından dolayı her fırsatta rindi azarlar, ayıplar yahut tenkit eder.

İşimni muğ-beçeler ‘ışkı içre sorsa fakîh

Dingiz ki bağladı zünnâr u çikti sağar hem (NŞ, 400/5)

Beyitte, kendine sürekli hakaret eden ve *muğ-beçe*lerle olan gönül meselesini onaylamayan *fakîh*e aykırı giden şair, eğer benim işimi, durumumu soracak olursa *fakîh*e şöyle söyleyin: *Hem içki içti hem de zünnâr bağladı*!

Ni kahrıng otıdın eymen fakîh-i sâyim-i dehr

Ni rahmetingdin nevmîd rind-i dürdî-nûş (BV, 252/5)

Şair, beyitte rind-fakîh kıyaslaması yapmaktadır. *Fakîh*, dünya nimetlerinden bilhassa içkiden uzak durmaktadır. *Sâyim* sözüyle bu nimetlerden yararlanmaması oruçlu olduğu şeklinde yorumlanır. Rind ise mey içmekle kalmaz, hızını alamayıp meyin posasını dahi içer.

Şaire göre, pek çok meselede dini hassasiyeti olan ve dünyanın bütün nimetlerinden adeta oruç tutarcasına sakınan *fakîh*in Allah’ın kahrından emin olmadığı gibi; mey içen hatta meyin tortusunu bile içen *rind* de Allâh’ın rahmetinden ümitsiz değildir.

Harâbât ara kirgenim iy fakîh

Diyin bol demî râz-dârım mining (FK, 681/VI/57)

Fakîh, *rind*in harâbâta girdiğine şahit olmuştur. Rind-şair, *fakîh*ten oraya girdiğini saklamasını, en azından bir müddet, kimseye anlatmamasını rica etmektedir.

Çün Nevâyî kısmeti câm-ı mey olmış ay fakîh

Ser-zenîş eylep anga seng-i melâmet atma köp (GS, 33/6)

Rind-şaire göre herkese sosyal hayat içerisindeki rolü ve statüsü ezelden takdir edilmiştir. Bu anlayış *irâde*'yi dışarıda bıraksa da şair, tenkidini bunun üzerine kurarak, *fakîh*in serzenişlerinin ve attığı melâmet taşlarının rindliğini değiştirmeyeceğini bunun kendi kaderi olduğunu belirtir.

Aşağıdaki beyit de aynı mealdedir:

Yok sining zühdüng mining cürmümga tağyîr ey fakîh

Çün kuruptur hâme-i kudret yazılgan yazılıp (NŞ, 53/6)

Kaderin yazıldığını hatta yazan kalemin bile kuruduğunu öne süren rind-şair, benim günahım senin de zühdün değişmez demektedir.

Zâhid tipinin bir hususiyeti olan *zühd,* burada *fakîh*e isnat edilmektedir.

Fakîh ve Âşık

Fakîh kıldı du‘â ‘ışkdın kutulgıl dip

Kabul kurbıda irmes imiş du‘âsı henûz (GS, 210/3)

Şair, âşıktır ve bu onu rindliğe götürür. *Fakîh* ise şairin rindliği bırakmasını istediği için, doğrudan meselenin sebebine inerek aşktan kurtulması için dua eder. Fakat şair, hâlâ âşık ve rinddir. Tam bu noktada şairin tenkidi gelir: *Bana aşktan kurtulayım diye dua etti, kabul olmadı. Demek ki duası kabul olanlardan değilmiş!*

Manga ki ‘ışk içre beyle kâm olsa terkin itmek irür mü mümkin

Niçe ki teklif kılsalar şeyh-i lâde birle fakîh-i ahmak (NŞ, 313/10)

Şeyh ve fakih, şairi aşktan kurtarmada ısrarcı iki tiptir. Fakat şair, kâm aldığı ve mutlu olduğu bir durumu terk etmek istemez. Şair, aşkı ve aşktan aldığı kâmı bir türlü anlamayan şeyhi akılsız/*lâde*; fakîhi de *ahmak* olarak vasıflandırır.

2. 39. FÂSIK (فاسق)

fâsık (A.) fesat çıkaran. (Türkçe-Farsça Sözlük)

fâsık-ı mahrûm ف ا سق محروم fesat çıkarma fırsatı bulamayan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı Sosyal tip. İki yüzlü. Fesatçı. Hileci. İçten pazarlıklı.

Kabul görmeyen aykırı bir tip olarak tanımlanan *fâsık*, ikiyüzlülüğün timsali konumundadır. *Fâsık*'ın ikiyüzlülüğü, insanların en samimi olmalarının beklendiği dini-ahlaki mevzulardadır.

Fâsık, dini ve ahlaki olarak menfi bir bağlamda anılır ve toplum tarafından sevilmeyen her türlü rolü üstlenmiş gibidir: Taharetsiz namaz kılar, aşkta hile yapar, aşkı temiz değildir, ahlakı bozuktur, vefasızlık eder, dini ibadetler ona zulüm gibi gelir, gizli kâfirdir…

Şair, sürekli eleştirdiği *zâhid*i bile *fâsık*tan üstün görür.

Hem günah işlemek ve kötülük yapmak niyetinde olan hem de buna cesaret edemeyen yahut fırsat bulamayan kimseyi tanımlamak için kullanılan *fâsık-ı mahrûm* kavramı ise şair tarafından iki kat zem için kullanılır.

Şair, kendini eleştirmek için, kendisini *fâsık*, *kâfir-i nihânî* yahut *fâsık-ı mahrûm* olarak tanımlar.

Epitetler: *tahâretsiz namâz iyle-*, *ışkka mekr iyle-*, *fâsık-ı mahrûm*, *fâsık-ı nâ-dân*, *kâfir-i nihânî, fâsık x ehl-i münâcât, bed-nâm, nâ-pâk, fısk-ı nihânî, küfr-i nihânî*

Fâsık'ın Aşkı ve Ahlakı

Ol ki iyler 'ışkka mekr ü secde iyler körse hüsn

İyledür kim iylegey fâsık tahâretsiz namâz (FK, 214/3)

Sadık bir âşık olmayan fakat güzellik görünce de adeta karşısında secde eden bir kimse, abdesti olmadığı halde namaz kılan bir *fâsık*a benzetilmektedir.

Taharet, en önemli ibadet kabul edilen namazın ve diğer pek çok ibadetin şartlarındandır. *Fâsık,* bu mevzuda ikiyüzlü davranmaktadır. Bunun dışındaki diğer konularda, bilhassa da aşkta kendine asla güvenilmeyecektir.

Müteseyyid-i nâ-pâk nâdân-ı fâsık bâbıda (BV, 677)

Şair, *seyyid* olmadığı halde kendini seyit olarak tanıtan sahtekâr bir kimseyi de *fâsık* kelimesiyle tavsif etmektedir. (bknz. *seyyid*)

Fâsık ve Zâhid

Tut ey sâkî fenâ camı ki 'ışk allında yek-sândur

Eger fâsık u ger zahîd ü ger bolsun gedâ ger şeh (BV, 574/8)

Fenâ câmı ile şair, hem sarhoşluğu hem de ölümü kastetmektedir. Ölüm ve sarhoşluk karşısında, farklı karakterlere sahip *fâsık* ve *zâhid* yahut farklı statülere sahip *gedâ* ve *sultân*, eşit hale gelmektedir.

Gedâ ve *sultan*, sosyal statü olarak tezat teşkil ettiği gibi *fâsık* ve *zâhid* de ibâdet ve dini ahkâma riayet mevzusunda tam bir tezat oluştururlar. *Zâhid,* tüm ibadetlere dikkat ettiği gibi bu konuda daha fazlasını da yapmaya gayret ederken *fâsık*, amel noktasında son derece zayıf hatta hilecidir.

Zâhid hoş imes turur hârâbat içre

Fâsık ni tiler ehl-i münâcât içre (GS, mukaddime, s. 20)

Riyâkar olarak tanımlanan *zâhid*in harâbâtta *rind*lerle berâber olmasının hoş olmayacağı gibi; *fâsık*'ın da kurtulanlar/*ehl-i münâcât* ile beraber olabilmesi mümkün değildir. Çünkü *fâsık* nihayetinde kurtuluş/*necât* bulanlardan değildir. [57]

Şair, *rind* ile karşılaştırırken *zâhid*i yerden yere vursa da *fâsık* ile mukayese ettiğinde *zâhid*e hakkını teslim eder. Şair, aşağıdaki beyitte de *zâhid*i açıkça *fâsık*tan üstün tutmaktadır:

Fâsık u zâhid dime kim isti irse gam yili

Savurur gerd-i fenâ vîrâne vü ma'mûrdın (NŞ, 493/5)

Fâsık ameli eksik olan demektir, *zâhid*in ise amel konusunda fazlası vardır. Fakat şaire göre eğer gam yeli eserse virâne ve mamurun zarar gördüğü gibi her iki tip de zarar görür.

[57] Allah fâsıklardan râzı olmaz (Tevbe, 9/96); onlara -fâsıklara- hidâyet etmez (Tevbe, 9/24).

Fâsık'ın vîrâneye, zâhid'in de ma'mûra benzetilmesi ayrıca dikkat çekicidir.

Vefâ bâzârınıng kâsidlikide ve vefa-cûylar hayâlining fâsîdlikide:

Kimge kim kıldım vefâ veh kim cefâ pâdâş idi

'Âlem ehlide vefâ mevcûd imes bî-iştibâh

Ârzû kıldım vefâ ehlin körey dip tapmadım

Hâh zâhid hâh fâsık hâh sâ'il hâh şâh (NŞ, 682/1, 2)

Şair, vefasızlık konusunda tüm insanları tenkit etmektedir. Bu tenkidini pekiştirmek için de sosyal hayatın farklı konum ve statülerinden misaller verir. Şair, inanç noktasında iki uç kutbu temsil eden *zahid* ve *fâsık'ı*; sosyal statüde iki ucu temsil eden *sâ'il* ve *şâh*'ı da dâhil ederek tüm insanları vefasız bulur.

Fâsık-ı Mahrûm

'Âşık atıga kiriptür könglüm ü tapmas visâl

Fâsık-ı mahrûm dik bolmış bu bed-nâmım mining (GS, 366/5)

Kendini *âşık* olarak tanımlayan şair, vuslata eremediğini, *fâsık-ı mahrûm* gibi olup adının kötüye çıktığını söyler. Günah işlemek isteyip de fırsat bulamayan bir kimseyi tanımlamak için kullanılan bu kavram ayrıca kötü şöhret/*bed-nâm* lafzı ile beraber geçmektedir.

La‘ling meyi yâdıdın irür mest Nevâyî

Yok devrde andak yana bir fâsık-ı mahrûm (NŞ, 426/7)

Şair, yine *fâsık-ı mahrûm* kavramını aşk ile birlikte kullanmaktadır.

Devr meclisinde herkes gerçek şarapla sarhoş olurken şair, sevgilisinin şarap renkli dudaklarını düşünerek sarhoş olmuştur. Şair, sarhoş olmuştur fakat istediğine yani sevgilinin dudaklarına kavuşamamıştır.

Özining küfr-i nihânîsin âşikâr u fısk-ı nihânîsin peydâ kılganı:

Fâsık min ü kâfir-i nihânî

Ka‘be seferi irür manga hayf

Özni bu ki yahşi körgüzür-min

Billâh ki manga kilîsayâ hayf (NŞ, 702/1, 2)

Şair, bir öz eleştiri gibi yazdığı bu kıtada, kendini *fâsık* ve *gizli kâfir* olarak niteler.

O dönem için en zor olan ibadetlerden birisi hacca gitmektir ve bu kendine zulüm gibi gelmektedir. Bu ibadetin zorluğu ortada iken işin aslında bambaşka olduğunu vurgulayan şair, ilk baştaki kâfirliğini daha da açıklığa kavuşturmak için *bırakın kâbeyi, kiliseye gitmek bile bana zulüm gibi gelir* demektedir.

2. 40. FERZÂNE (فرزانه)

ferzâne **1.** bilge, hakîm. **2.** bilgili. **3.** kendini nefsin isteklerinden kurtaran derviş. **4.** satranç oyununda vezir. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Akıllı. Uyanık. Zeki. (bknz. *âkil*) (krştnz. *dîvâne*)

Şiirde, feraset sahibi, anlayışlı kimse için kullanılır. *Ferzâne tab'* tabiri ise şairin, bunu sonradan kesbedilen bir hususiyet olmadığını, kişinin tabiatıyla ve yaratılıştan getirilen bir sıfat olduğunu düşündüğü anlaşılır.

Fani olan bu dünyaya ve bu dünyanın zenginliğine/*gınâ* hiç meyletmemek şairin *ferzâne* tanımının çerçevesine girer.

Şaire göre aşk ve ferzânelik bir arada olmaz. *Âşık* olan kişi, *âkil* ve *ferzâne* olmaktan çıkar; *mecnûn* ve *dîvâne* olur. Aklı başında bir tip olarak tanımlanan *ferzâne* bile mesele aşk olunca akl-ı selimi yitirmektedir.

Şair, halk arasında *âkil* ve *ferzâne* olarak anılmanın yüksek bir statü göstergesi olduğu vurgular. Olmadığı halde, kendini *ferzâne* ve *âkil* addetmeyi ise eleştirir.

Şair, bazen *ferzâne* lafzını *'âşık-ı ferzâne, rind-i ferzâne* gibi, bazı tipler için bir sıfat olarak kullanır.

Epitetler: *ferzâne tab', âkil : ferzâne, dîvâne x ferzâne, ferzâne x mecnûn, ferzâne : hıred-mend, ferzâne x nâ-dân, 'âşık-ı ferzâne, rind-i ferzâne, fikr iyle-, hıred, hıred-mend, fakr, 'akl-ı kül, sebak*

Ferzâne ve Dünyâ

Birev cân u cihândın istegey dost

Ki hem âzâde hem ferzâne bolgay (FK, 608/6)

Dünya/*cihân*, felek gibi hep insana muhalif hareket eder. Şaire göre, dost isteyen birisi cihana karşı uyanık/*ferzâne* olmalı ve yine dost için canını vermeye hazır olmalıdır.

İrmes ol ferzâne kim terk itti dünyâ hâsılın

Belki hâsıl kılgalı meyl itmegen ferzânedür (FK, 177/8)

Şair, ferzâneyi tanımlamaktadır: *Dünyâda kazandıklarını terk etmek değil daha en baştan birşeyler tahsil edip kazanmaya meyl dahi etmemektir!*

Cihânda fakr kesb it meyl kılma köp gınâ sarı

Ki mundın az itiptür ârzû ferzâne andın köp (FK, 71/8)

Gınâ, *fakr*ın tersidir. Şaire göre, *ferzâne* olan cihanda zenginliği/*gınâ* az ister, *fakr*a çok meyleder.

Devlet-i bâkî tiler könglüng fenâ kesb iyle kim

Dehr-i fânî sarı mâyil iylemes ferzâne tab‘ (FK, 302/7)

Devlet-i bâkî istiyorsan fenâyı kazan, *ferzâne-tab'* olan geçici/*fâni* dünyaya meyletmez diyen şair, *ferzâne* tanımının çerçevesini çizmektedir.

Ferzâne ve Aşk

'Işk ara nâfi' imes 'âkil u ferzânega pend

Kayda bes nef' yitürgey min-i divânega pend (FK, 120/1)

Beyitte, *ferzâne* ve *âkil* tipleri birlikte ve birbirine yakın anlamda geçmektedir. Şaire göre *ferzâne* ve *âkil*, öğüt/*pend* dinleyen ve bunu hayatında uygulayan kimselerdir. Fakat mevzu aşka gelince her ikisine de nasihat kar etmez.

Şaire göre aşkta *ferzâne* ve *âkil* kalmak mümkün değildir. Buradan hareketle şair, *akıllı* ve *ferzâne* olanlarda işe yaramayan öğütlerin, *dîvâne* olan kendisinde hiç işe yaramayacağını söyler.

Yâr atın candın çıkarıp tilge mezkûr iylemek

'Âşık-ı ferzâne allında kaçan mahsûb imiş (FK, 257/5)

Bir üstteki beyitte aşkta ferzâne yoktur diyen şair, burada *ferzâne* lafzını âşığın bir sıfatı olarak ve sevgili/*yâr* söz konusu olunca hassaslaşan âşığı tanımlamak için kullanır. Yârin adını candan/gönülden çıkarıp da dil ucuyla zikretmek âşık-ı ferzânenin karşısında nasıl kabul görebilir diyen şair, cehrî zikri tenkit etmektedir.

Mini ‘ışk içre digen ‘âkil u ferzâne imiş

Digey ol kim sözin işitse ki divâne imiş (FK, 280/1)

Aşka düşüp de *âkil* ve *ferzâne* kalınabileceğini düşünmeyen şâir, kendisi için aşkta ferzânedir ve akıllıdır diyen birini, *o dîvânedir* diyerek eleştirir.

Ol perî ‘ışkıda yok kim min-i dîvâne köyüp

Yasaganlar hem özin ‘âkil ü ferzâne köyüp (BV, 62/1)

O peri gibi güzelin aşkında yalnızca *dîvâne* olan ben değil, kendini *âkil* ve *ferzâne* sayanlar da yanıyor diyen şair; *âkil*, *ferzâne* ve *dîvâne*yi aşk ateşine yanmak konusunda eşitler.

Min hamûl-min kim kavar mecnûn dip imdi tıfllar

Kim tiler irdi uluğlar ‘âkil ü ferzâne dip (BV, 64/5)

Şair, ulu kimselerin saygı gösterdiği *âkil* ve *ferzânelik*ten çocukların alaylarına maruz kalan *âşık* ve *mecnûn* statüsüne düşmüştür.

Şimdi deli diye çocuklar taşlayıp kovalıyor, eskiden büyük kimseler/*uluğlar ‘âkil* ve *ferzâne* diyerek benimle görüşmek isterlerdi diyen şair, ferzâneliğin yahut ferzâne olmamanın sosyal hayatta nasıl bir statü göstergesi olduğunu vurgulamaktadır.

Beyitte *ferzâne*, eşrafın/*uluğlar* bile gelip akıl danıştığı kimse olarak tanımlanmaktadır.

Min nitip ‘ışkıda ‘âkil bolay u ferzâne

Kim perî-veşler irür hasretidin dîvâne (NŞ, 527/1)

Yukarıdaki beyitte *mecnûn,* burada ise *dîvâne* lafızları *ferzâne* tipiyle tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır. Şair, aşk mevzusunda *dîvâne* olmayı, *akıllı* ve *ferzâne* olmaya tercih etmektedir.

Ferzâne ve Şâhid

Şâhid-i ra‘nâdın lu‘b-endûzlug tiler rind-i ferzânedin cân-güdâzlıg ve dil-sâzluk ister:

Herze-gerd oldı şâhid-i ra‘nâ

Lîk cânsuz rind-i ferzâne

Ol biri rast eyle kim köpelek

Bu bir amma niçük ki pervane (BV, 716/1, 2)

Beyitte, akıllı rind/*rind-i ferzâne,* canını feda eden; güzel *şâhid* ise hileciliğinden dolayı saçma sapan işler yapan/*herze-gerd* biri olarak tanımlanmaktadır.

Kıtanın açıklama ibaresinde şâhidin dans etmesi, rindin ise can vermesi gerekir diyen şâir; aşk ve vecd ile canını veren rind’i akıllı/*ferzâne* olarak tanımlarken;

kelebek kadar güzel dans eden *şâhid*i saçma işler yapan/*herze-gerd* olarak tavsif eder.

Şair, rindin aşk için can vermesini ferzânelik olarak tanımlar. Kelebek kadar güzel dans eden şahid ise aşka değer vermediği için oyuncu, hileci/*lu'b-endûz* ve *herze-gerd* olarak tanımlanır.

Himmeting bar ise dünyâ şûhıdın âzâd bol

Şâhid-i mekkâre meyli hûb imes ferzânedin (FK, 516/10)

Yukarıdaki beyitte söylediğinin tersini söyleyen şâir; ferzâne olan dünyadan kaçınır, çünkü bu hileci şâhide meyl etmek iyi/*hûb* değildir demektedir.

İki beyit arsındaki fark, *şâhid* kelimesinin sıfatlarındadır. Yukarıdaki kıtada *şâhid-i ra'nâ* olarak tanımlanan *şâhid,* aşkla ve âşıkla dalga geçen/*herze-gerd* bir güzeldir; bu beyitte ise *şâhid-i mekkâre* olarak geçer ve dünyâ şûhuna benzetilir. Hileci olan şâhide değil gönül vermek, ona meyletmek bile akıllıca değildir ve bu, *ferzâne*den beklenmeyecek bir harekettir.

Deyr Pîri Ferzâne Olmalı

Deyr pîri bu harâbatnıng eyvânıda

'Akl-ı külge sebak örgetküçe ferzâne kirek (FK, 347/4)

Şair, *deyr pîri*nin, akl-ı külle ders verecek kadar *ferzâne* olması gerektiğini düşünür. Burada *ferzâne* kelimesi daha çok, *anlayışlı* ve *feraset sahibi* manasına kullanılmaktadır.

Bu hum-hâne sahnıdagı mey-fürûş

Sehâ-pîşelig bir[le] ferzâneî (FK, 681/IV/32)

Şarap mahzeninin/*hûm-hâne* kubbesinin/*sahn* altındaki mey satıcısı/*mey-fürûş* cömerttir diyen şair, deyr pirinin yahut muğ-beçenin bir görevi olarak tanımladığı şarap satıcısını, cömert ve ferzâne olarak tanımlar. (*bknz. deyr pîri*) (*bknz. muğ-beçe*)

Muğ deyride bolsa manga bir kâşâne

Melceî dagı pîr-i deyr dik ferzâne

Mey muğ-beçe tutsa her zaman mestâne

Kâfir bolayın bolsa muradım ya ne (GS, 846)

Şair, *muğ-beçe*nin *pîr-i deyr* gibi *ferzâne* olmasını murat etmektedir. Kelime, *anlayışlı* ve *halden anlayan* anlamında kullanılmaktadır.

Ferzâne'nin Mekânı

Hıred muğ deyri sarı istemeng kim

Bu yolda 'âkil ü ferzâne bolmas (BV, 237/6)

Şaire göre, meyhane/*muğ deyri* yolunda *âkil* ve *ferzâne* aranmaz. Çünkü burası onların mekânı değildir. İnsanların mest olup kendilerinden geçtiklere yere akıllı ve ferzâne olan gelmez.

Âşnâlıg terk itip çün yâr iter bîgânelig

Min kıla alman selâmet kûyide ferzânelig (GS, 681/9/1, 2)

Manzumenin ilk iki satırında, âşık-şair, yârin aşinalığı terk edip bîgâne olmasından dolayı selâmet mahallesinde ferzânelik yapamaz hale geldiğini söyler. *Ferzâne* olmak emniyette ve selâmet mahallesinde/*selâmet kûyi* olmaktır. Âşık olan ise bu daireden çıkar.

Beyitteki *selâmet kûyı* tabiri barış ve huzur mahallesi demektir. Şaire göre *ferzâne,* huzur ve sükûn mahallesinde bulunur.

Garâ'ibü's-sıgâr mukatta'âtınıng ser-suhânları Tingri zâtı hakîkatide kim hired mebhût u nâ-dândur ve ehl-i hıred fertût u hayrân:

Hak zâtıga birev ki hıred birle fikr iter

Atın il içre 'âkil u ferzâne eyleben

Mikdârını tingiz suyınıng ister anglamak

Lîkin habâb camım peymâne eyleben (GS, 684/1, 2)

Şair, halk arasında kendini *âkil* ve *ferzâne* olarak kabul ettirmiş birinin Hakk'ın zâtını fikretmesini, köpükleri peymâne yapıp deniz suyunu ölçmeye çalışmaya benzeterek eleştirir.

Hakk'ın sıfâtı hakkında düşünmek câiz iken zâtı hakkında düşünmeyi men eden bazı fıkıh kaidesine telmihle şair, buna muhalif hareket eden ve kendine *ferzâne* ve akıllı/*âkil* diyen kimseleri tenkit etmektedir.

2. 41. FRENG [58] (فرنگ)

efrenc (A.) افرنج Avrupalı, Frenk; tâife-i Efrenc طائ فهء افرنج Frenkler, Avrupalılar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

mülk-i efreng ملک افرنگ Bizans Devleti. (Türkçe-Farsça Sözlük)

efreng … Nasârâ gürûhundan tâife-i Freng ismidir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Dinî kimlik. Etnik ve bölgesel isimlendirme. Frenk. Avrupalı. Hristiyan.

Efrenc / اف رن ج *Frank* isminin muarrebidir. Arapçada, haçlılarca ele geçiren Çukurova, Şam ve Kudüs bölgeleri için kullanılmıştır. Selçuklularda da bu kullanım devam etmişse de Osmanlılarda *Freng-Efrenc* kelimesiyle Hıristiyan Avrupa kastedilmektedir.

Şiirde, Arap ve Selçuklu kaynaklarındaki gibi Çukurova, Şam ve Kudüs bölgeleri ile burayı ziyaret eden veya buralarda yaşayan Hristiyan halk kastedilir.

Şairin, *Freng* kelimesi ile Batıdaki, *Çin* ile de doğudaki kâfirleri kastetmektedir. *Efrenc* lafzını ise Medîne ile birlikte kullanması da bu lafzı bölge adı olarak kullandığını gösterir.

Freng lafzı ile birlikte geçen *kâfir*, *küfr* ve *zünnâr* lafızlarıyla beraber kullanılarak Hıristiyan oldukları vurgulanır. Frenk nahiyelerini/*nevâhi-i efrenc* İslam beldeleri/*kişver-i islâm* ile vefa ve mihr bakımından karşılaştıran şair, Frenk bölgelerini daha vefalı ve muhabbetli bulur.

---

[58] Metinde, *fireng* ve *efrenc* şeklinde de geçmektedir.

Epitetler: *sevâd-ı a'zam-ı küfr, zünnâr, freng, nevâhî-i efrenc, hıtta-i tarsûs, medîne x efrenc, nevâhî-i efrenc x kişver-i islâm*

Sevâd-ı a'zam-ı küfr ile zülfi zünnârı

Ki tapılıp şiken ü halkasıda Çîn ü Freng (FK, 348/5)

İslamiyet merkezli bakıldığında, iki büyük gayrimüslim bölge olan Çin ve Freng bölgelerinden, beyitte s*evâd-ı a'zam-ı küfr* -küfürde birleşen büyük cemaat- lafzıyla bahsedilmektedir.

Şair, sevgilinin siyah/*sevâd*, kıvrımlı/*çin* ve düğümlü/*şiken* zülfünü zünnâra benzetir. Şairane bir bakış açısıyla, Freng ve Çin halkının bu zülüften etkilenip küfre düştüklerini söyler.

Çu yok bu kişver-i İslâm ara vefâ bile mihr

Hoşâ nevâhî-i Efrenc ü hıtta-i Tarsûs (FK, 241/6)

Gazelinde riyakârlıktan yakınan şair, İslâm dünyası ile Hıristiyan dünyasını karşılaştırır ve Hıristiyanları daha samimi bulur.

Şair, İslâm memleketlerinde vefanın ve mihrin bulunmadığını; *Freng* nahiyelerinin ve *Tarsûs* diyarının ne kadar hoş olduğunu belirtir. *Kişver-i İslâm* lafzı ile tüm Müslüman coğrafyayı kasteden şair; muhtemelen, *Efrenc* [59] ile kıta

[59] Arap kaynaklarında, *Bahrü'l-Efrenc*, Akdeniz için kullanılan bir tabirdir. (Metin Tuncel, DİA, C. 2, s. 231.)

Avrupasını, *hıtta-i tartûs* [60] ile de Anadolu ve Hristiyanlığın doğduğu yerler olan Şam bölgesi kastetmektedir.

İtür köngül haremidin havâtır asnâmın

Nevâyî olsa makâmıng Medîne ger Efrenc (GS, 96/9)

Beyitte kullanılan *Medîne,* Müslümanlar için hac bölgesidir. Muhtemelen, *Efrenc* lafzı ile kastedilen, Hıristiyanların hac amaçlı ziyaret ettikleri Kudüs ve havalisidir ve Medîne'ye *mukâbil* kullanılmıştır.

Kendine seslenen şairin tenkidi aslında her iki dinin mensuplarınadır: *Kendi fikirlerinden ve arzularından oluşan putları gönül hareminden yıkmadığın müddetçe ister Medîneyi ziyâret et, ister Efrenc bölgelerini, bir işe yaramaz!*

---

[60] *Tartûs* lafzı, diğer nüshada *tarsûs* olarak geçmektedir.

2. 42. FÜSÛN-GER [61] (فسونگر)

füsûnger (F.) [fesûn+ger] 1. büyüleyici. 2. büyücü, afsuncu. Füsun-kâr, füsun-sâz. (Türkçe-Farsça Sözlük)

fusûn cunûn vezninde. Efsun manasınadır ki rukyedir. Amme efsun derler. Hile ve envamdan olmakla hileye de ıtlak olunur. Fusun-ger, rukye-hân, muhil ve mekkâr manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı mesleki tip. Büyücü. Muskacı.

Menfî bir bağlamdadır. Ateşte amber yakmak, muska yazmak, eziyet etmek ve ıstırap vermek için birine büyü yapmak gibi işlerle beraber geçer. Tabiatüstü varlıklar olan *câdû* ve *perî* ile birlikte anılır.

Füsun-ger, ateşte amber yakarak büyü yapar. Gözleriyle ve konuşmasıyla da karşısındakine tesir edebilir. Ayrıca yapılmış büyüyü bozmak ve deliliği def etmek için muska/*tumâr* da yazar.

Şair; *sevgili*, *mugannî*, ‘*arûs* gibi tiplerin de çeşitli şekillerde büyü yaptıklarına değinir.

Zalim sevgili, ateş rengi yüzü, gözleri, saçları ve ben’i ile büyücüye benzetilir.

Şair, şeyh’i halkı kandırmak noktasında efsane anlatıp büyü/*füsûn* yapmakla eleştirir.

Şiirde, uyku bağlamak, büyü ile yılan yakalamak, ejderhayı karıncaya, karıncayı ejderhaya dönüştürmek, çeliği mum gibi eritmek gibi bazı büyü uygulamalarından da bahsedilir.

[61] Metinde *füsûn-sâz*, *efsûn-ger, efsûn-sâz* şeklinde de geçer.

Epitetler: *zulm, füsûn u gadr, gaddâr, hîle, mekr, tumâr yaz-, câdû, lâbe vü lâğ, füsûn-ı lâbe, sayd kıl, kayd*

Katl üçün gamzeni cellâd kılıp

Zulm üçün közni füsûn-sâz iylep (FK, 66/2)

Beyitte, sevgilinin gamzesi -yan bakışı- etkileyiciliğinden dolayı elinde kılıç olan bir *cellâd*a, gözleri ise tesiri altına alıp aşığa zulm eden ve acı çektiren bir büyücüye benzetilmektedir.

'Aceb füsûn-ger irür kim çu sayd kıldı sini

Karîn sagındıng u ol hod kılıpturur gıybet (FK, 91/3)

Şair kendine seslenerek, *o tuhaf büyücü seni adeta avlamış, sen yakın arkadaş /karîn sanıyorsun fakat o büyücü yalnızca gıybet edip duruyor* demektedir.

Beyitte, *füsûn-ger*in etkisi altına alması avlamaya/*sayd kıl-* benzetilmektedir.

Közüng füsûn-ger anıng otı âteşîn la'ling

Lebingde hâl anıng ot üzre 'anberi yanglıg (FK, 314/4)

Sevgilinin gözü büyücüye, la'l renkli dudağı büyücünün ateşine, dudağının üstündeki ben ise ateşin üzerindeki siyah renkli ambere benzetilmektedir.

Beyitten anlaşıldığı üzere, büyücüler ateşin üzerine attıkları bir parça amber ile büyü yapmaktaydılar.

Aşağıdaki beyitte, amber yerine misk/*müşk* lafzı geçmektedir:

Közi kâtil kaşı âfet agzınıng nutkı füsûn

İsterem lîkin cihânda yokturur mundak sanem (FK, 412/7)

Sevgilinin konuşması/*nutk,* âşık üzerinde son derece tesirli olduğundan büyü sırasında söylenen sözlere benzetilmektedir.

Sevgilinin gözü kâtil'e, kaşı âfet'e benzetilirken konuşması da büyüye benzetilerek en az onlar kadar öldürücü ve yok edici olduğu vurgulanmaktadır.

İy füsûn-ger yazma tûmâr ol cünûn def'iga kim

Şerhi yazılsa tükenmes yüz tümen tûmâr ile (FK, 576/5)

Füsûn-ger'in, *âşık*'a, delilikten kurtulması için muska/*tûmâr* yazması büyücünün bir başka işlevini/görevini göstermektedir. İnsanların, cinnet ile alakalı şifa ve deva bulmak için büyücüye/*füsûn-ger* gittikleri ve muska yazdırdıkları anlaşılmaktadır.

Alsa közüng hıyel bile könglümni 'ayb imes

Bar ol füsûn-gerî ki işi mekr ü hîledür (BV, 146/2)

Sevgili, çeşitli hileler/*hıyel* yaparak âşıkların gönlünü aldığı için bir büyücüye benzetilir. Beytin ikinci mısrası ise şairin *füsûn-ger*e bakış açısını vermektedir: *Füsûn-ger*in işi mekr ve hiledir!

Büyücü, Yılan ve Ejderhâ

Zülfüng allında füsûn-ger közlering her gûşedin

Gûyâ ol müşgîn yılan kaydıga eylerler füsûn (NŞ, 440/3)

Sevgilinin tesirli bakışlarından dolayı gözleri birer büyücüye, siyah renkli zülüfleri de yılanlara benzetilmektedir.

Şair, beyitte, temsili bir teşbih bağlamında, büyücülerin yılanlarla yaptıkları bir gösteriye telmih yapmaktadır.

'Acab kör 'ışk ara kim mûr iterge ejdehâlarnı

Füsûndın mûr-hatlar kaydı zülfin ejdehâ kılmış (BV, 263/7)

Mûr-hat lafzı, sevgilin ayva tüyleri için kullanılmaktadır. Aşk, ejderhaları bile karıncaya/*mûr* çeviren bir büyüye benzetilmektedir. İkinci mısrada ise şair sevgilinin ejderhaya benzettiği zülüflerinin yüzüne doğru kıvrımlı durmasını, sıra sıra dizilmiş karıncalara benzeyen ayva tüylerinin tutsağı olmasına bağlar.

Zülfüng allında füsûn-ger közlering her gûşedin

Gûyâ ol müşkîn bilen kaydını iylerler füsûn (FK, 461/3)

Beyitte göz büyücüye, zülüfler de yılanlara benzetilmektedir.

Şair, gözün sürekli hareket etmesini, temsilen, büyücünün amber/*müşk* kullanarak etrafını sarmış yılanları yakalamaya/*kayd* çalışmasına benzetmektedir.

Diğer Bazı Büyücü Tipler: *Câdû, Perî, Mugannî, 'Arûs, Zamân Ehli*

Oynay oynay bağladı uykumnı füsûndın

Tâ gamzesi ol nergis-i câdû bile oynar (BV, 166/3)

Sevgili, nergis gibi gözleri ve yan bakışıyla/*gamze* âşığı tesiri altına almıştır. Şair, aşk derdi yüzünden uyuyamamasını sevgilinin gözleri ile kendine büyü yaparak uykusunu bağlamasına bağlar.

Uyku bağla-, *füsûn* ve *câdû* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır.

Anga bu bes ki cihan milkin aldı söz birle

Çikip sipâh mugannî dem-i füsûn-sâzı (NŞ, 651/7)

Beyitte, *mugannî*, sihirli nefesinin askerleriyle cihanı fetheden bir büyücüye benzetilmektedir. (bknz. *mugannî*)

Nefesinin ve dolayısıyla sesinin cihanı alacak kadar tesirli olmasından dolayı şair, mugannîyi bir nevi sesi ile büyü yapan bir büyücüye benzetmektedir.

‘Arûsîdır füsûn-sâz ol dil-âşûb

İşi körgüzmek ilge lâbe vü lâğ (NŞ, 657/III/25)

Lâbe ve lâğ göster-/*lâbe vü lâğ körgüz*- tabiri, tatlı dille yahut düzen kurarak aldatmak anlamındadır. Hile ve düzenle halkın gönlünü alan gelin/*‘arûs* tipini şair, ayrıca *füsûn-sâz* olarak tanımlamaktadır. (bknz. *‘arûs*)

İmes kâtil perî-veş dil-berîdür

Ki cevridin kutulmas âdemî-zâd

Füsûn-ı lâbesi andak mü’essir

Ki mum eyler köngül ger bolsa pulâd (NŞ, 657/I/6, 7)

Sevgilisini periye benzeten şair, onun cevrinden ve tesirli büyüsünden hiçbir insanoğlunun kurtulamayacağını söyler.

Perî ve ıstırap büyüsü anlamına gelen *füsûn-ı lâbe* izafeti birlikte kullanılmaktadır. Şair, ayrıca hem *mü’essir* lafzını kullanır hem de çeliği muma çevirebileceğini belirterek bu büyünün tesir derecesini tasvir etmektedir.

Esrâr-ı vahdet iste hârâbat pîridin

Kim şeyh u va‘z u pendi füsûn u fesânedür (NŞ, 186/5)

Şeyhin öğüt/*pend* ve vaazlarını *füsûn* ve *fesâne* olarak tanımlayan şair, deyr-pîrinin esrâr-ı vahdeti bildiğini düşünür. Cinaslı kullanılan *fesâne* ve *füsûn* lafızları, şairin şeyh tipine menfi bakışını pekiştirmektedir. (bknz. *şeyh*)

Mesnetsiz hikâyeler anlattığı için *şeyh*, efsâne anlatan ve halkı etkilemek için büyü yapan biri olarak tanımlanmaktadır.

İy zamân ehli füsûn u gadringiz ni ʻayb kim

Hem zamân dik dâyim efsûn-sâz u gaddâr irdingiz (FK, 217/7)

Zaman yahut *felek*in daima insana muhalif hareket ettiği düşünülür. Burada zamânın ve ehl-i zamânın, gadr ve füsûn ile anılıp gaddâr ve füsûn-sâz olarak tanımlanması söz konusudur.

Büyücü/*efsun-sâz* lafzının *gâddâr* sıfatı ile birlikte menfi bağlamda kullanılması şairin büyücüye bakışını vermektedir.

Büyücü ve Güneş

Ol cemâl evcide sin munglug ni mümkin ey köngül

Kim füsûn birle kuyaşnı çerhdin indürge-sin (BV, 450/5)

Şair, hiç göremediği sevgilinin cemalini güneşe benzetir ve bu durumdan mustarip gönlüne, *güneşi felekten/çerh büyü/füsûn ile indirmek mümkün değildir* diye seslenir.

Füsûn ve Simyâ

Biri füsûn u biri simyâga haml iterler il

Çu za'fdın kiliben közlerige pinhân-min (BV, 472/3)

Şair, aşk yüzünden bedenen de perişan olmuştur**.** İçinde bulunduğu bu durumu mübalağa yollu tasvir eden şair, halkın gözüne bile gözükmeyecek kadar zayıf olduğunu söyler. Âşık-şairin, gözden kaybolmasına şahit olan halkın bazısı bu durumu sihre/*füsûn* bazısı da *simyâ*ya yormaktadır.

Sihir ve Mucize

Nefsinge rahmet-i Hak bile iktiran

Mu'cizâtıngga sihr ü füsun iftira (BV, 7/4)

Na't türündeki bir gazelden aldığımız bu beyitte şair, *mu'cize* ile *sihr*i ayırmaktadır. Peygamberin mucizelerine şahit olanların onu büyücülükle suçlamalarına telmihle şair, *sihr* ve *füsûn* lafızlarının peygambere iftira odlunu söylemektedir.

Müslüman şairin, sihir ve büyüye bakışı bu anlamda menfidir.

2. 43. GANÎ (غنى)

ganî (A.) 1. zengin, varlıklı, gani. 2. güzel. 3. Tanrı'nın sıfatlarından biri. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Zengin. Varlıklı. (kşltnz. *gedâ*) (kşltnz. *sâyil*)

Şiirde, maddî imkâna sahip kişi anlamının yanı sıra; güzel, güçlü, nüfuz sahibi, ihtiyaç içinde olmayan anlamlarıyla da geçmektedir.

Şair, sosyal hayatın içindeki zenginlik algısını şu şekilde verir: Taht ve mal sahibi olmak, sultan yahut şah olmak, güzel olmak yahut geniş sürülere sahip olmak. Ayrıca şair, sosyal statüsüne vurgu yaparak, *ganî*yi güçlü-nüfuzlu/*tüvân-ger, gedâ*yı da güçsüz/*nâ-tüvân* olarak tanımlar.

Şair, *zekât* kavramını da *ganî* ile alakalı kullanılır, *ganî*nin *ehl-i ihtiyâc*a yardım edip onları mutlu/*kâm* etmesini bir ganimet olarak görür, zenginin cömert/*kerîm* olmasını ister.

Şiirde *ganî* tipi ile alakalı olumsuz bazı durumlar da zikredilir. Zenginde cimriliği/*buhl* hiç hoş görmeyen şaire göre zenginin gönlünde gizli bir para/*dirhem* fikri vardır. Şair, ayrıca, zenginin diğer bir menfi hususiyetini *vefasızlık* olarak kaydeder.

Şair, *gedâ* ve *kallâş* tiplerini *ganî* tipi ile tezat oluşturacak şekilde kullanır. *Fenâ ehli* olan *gedâ*lar, dünyaya ve dünya malına değer vermeyen *kallâş*lar zenginden herhangi bir şey kabul etmez. Yani *ganî*nin parasının, *kallâş* ve ehl-i fenâ dilencileri/*gedâ* yanında hiçbir değeri yoktur.

Şair, diğer bir yandan, *âşık* olarak kendini çeşitli vesilelerle zengin/*ganî* sayar.

Ganî ile alakalı *nasîb, felek* ve *devrân* telakkisi dikkat çekicidir.

Bir *rind* olarak şair, zenginlik/*gınâ* yerine alçak gönüllülüğü/*fakr* tercih eder.

Epitetler: *ganî x gedâ, ganî x ehl-i ihtiyâç, ganî x fakîr, ganî x sâyil, gınâ x fakr, körkebay, altun, dür, nakd, istiğnâ, kana'at, buhl, tamâ', dinâr, harc kıl-, mâl, cevher, sîm, kerem, kerîm, direm fikri, cevâhir, mahzen, tüvân-ger*

Zenginin Vefâsızlığı

Körkebaylarga gedâ boldunguz iy 'ışk ehli

Bu ganîlerga vefâ nakdi su'âl iylemengiz (FK, 225/6)

Şair, zengin ve varlıklı kimseleri kategorize ederek *ganîler* şeklinde ifade etmekte ve iki ayrı sosyal grup olan *güzeller*de ve *zenginlerde vefa olmaz* algısından hareketle, âşık-maşuk ilişkisi ile ganî-gedâ münasebeti arasında bir benzetme yapmaktadır.

Ganî ve Gedâ

Zulmunga bolsam zebûn yüz vech ile ni 'ayb kim

Sin ganî-sin min gedâ sin şeh min ehl-i ihtiyâç (BV, 94/5)

Sevgilin zulmüne zebun olan âşık, bu durumunun ayıplanmaması gerektiğini, sevgilinin *ganî* kendinin *gedâ*; sevgilinin *şeh*, kendinin *ehl-i ihtiyaç* olduğunu söyler.

Ganî ve *şah* tipleri kendi arasında bir yakınlık/*tenasüp* ihtiva ederken yine kendi aralarında yakınlık içeren *gedâ* ve *ehl-i ihtiyaç* tipleri ile tezat teşkil etmektedir.

Bu beyitte de *âşık-mâşuk* ilişkisi, *ganî-gedâ* ve *şâh-ehl-i ihtiyaç* münasebeti üzerinden verilmektedir.

Ey ganî ‘uşşâkdın müstağnî oldung bilmeding

Kim fenâ ehliga sultânlıgdın istiğnâ imiş (BV, 267/6)

Sevgilisini *ganî,* âşıkları da *fenâ ehli* gibi düşünen şair, âşık-maşuk ilişkisini, zengin ve dilenci ilişkisi üzerinden tasvir etmektedir.

Zenginin/*ganî gedâ*ya kayıtsız/ *müstâğnî* davranmasına karşılık *ehl-i fenâ* gedâ da zengine karşı kayıtsızlık/*istiğnâ* gösterebilir.

Güzellik Zenginliktir

Hüsndin bolsa Nevâyî’ga gedâlıg ni ‘aceb

Ki budur asru fakîr ol dagı bar asru ganî (NŞ, 586/7)

Sevgili güzelliğinden dolayı zengin/*ganî* olarak tanımlanır; âşık olarak kendisini o kadar güzel bulmayan şair, güzel sevgilisine de ihtiyaç duyduğundan

kendini *fakîr* olarak tanımlar. Çok/*asru* pekiştirme sıfatı ile de sevgili-âşık arasındaki uçurum tekit edilmektedir.

Ey ki yoktur hüsn iklîmide sin dik pâdişâ

‘Âşıkıngnı niçe tutkay-sin munung dik bî-nevâ

Nice kim boldı işikingde Nevâyî dik gedâ

Kavma lutfını işikdin bir zekât-ı hüsn anga

Kayda itsün sin ganî barında şey’li’llâhın (NŞ, 653/V/20-25)

Zekât-ı hüsn lafzı ile şair, güzelliği bir zenginlik olarak görmekte ve bu zenginliğin de zekâtının verilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Her zenginliğin zekâtı vardır; güzelliğin de zekâtı verilmelidir. Zekât verilirken en uygun kimse yani en çok ihtiyacı olan aranmalıdır şeklindeki bir fıkıh kaidesine de telmihle şair, sevgilinin güzelliğine en çok ihtiyacı olan kimsedir, çünkü âşıktır. Bu sebeple zekâta en layık olarak kendisini görmektedir.

Eger gül islemes ol körkebay hayret imes

Ganî durur tonı yüz pâre ildin eyler neng (NŞ, 336/2)

Çemende düzenlenen bir eğlence meclisinin tasvir edildiği gazelden aldığımız yukarıdaki beyitte şair, bir güzele gül uzatmış fakat o kabul etmemiştir.

Beyitte, yüz yapraklı gül/*gül-i sad-pâre,* elbisesi her yerinden yırtık birine benzetilmektedir.

Şair, zengin/*ganî* olan sevgiliyi sıradan halktan/*il* ayrıştırarak, *körkebay*'ın *ganî* yani zengin olduğunu ve elbisesi yüz yerinden yırtık olan fakir halktan utandığı vurgulanmaktadır.

Zengin ve Cimrilik

Hukemâ kavlining tercemesi:

Üç kişidin üç iş yaman körünür

Sanga 'arz iyley ehl-i dünyâdm

Şâhdın tündlug u ganîdin buhl

Mâlga meyl ü hırs dânâdın (BV, 669/1, 2)

Bu kıtada, üç sosyal tip ile alakalı üç hususiyet açıklanır ve hoş görülmediği belirtilir. Bu üç tipten birisi *ganî*dir. Şair, *ganî* tipiyle alakalı olarak, cimriliğin/*buhl* ve mala olan meylin hoş karşılanmadığını söyler.

Zaten zengin olan *ganî*nin daha fazla eşyaya ve paraya meyyal olması hoş karşılanmadığı gibi cimrilik etmesi de olumsuz karşılanmaktadır.

Zengin ve Felek

Çarh izing gerdiga kıldı kevkeb-i seyyâr harc

Cevher almakka ganî kılgan kibi dînâr harc (GS, 98/1)

Beyitte, sevgili aya, yıldızlar da feleğin sevgilinin ayağına saçtığı saçıya benzetilmektedir.

Seyyâr yıldızların ay çıkınca görünmez olması, bir *hüsn-i ta'lîl* bağlamında, feleğin ay yüzlü sevgiliye kavuşmak için bütün parasını harcamasına benzetilir. Bu da şaire, temsîlî olarak, zenginin/*ganî* bir tane mücevher alabilmek için çokça dinar/*dirhem* harcamasını hatırlatır.

Kâm yitkürmek ganîmet angla hâcet ehliga

Ay ganî bu dem ki kâmıng birledür devrân henûz (GS, 215/8)

Şair, *ganî*ye, *devrân*ın hala gönlüne göre döndüğü bu zamanda, yani hala zenginken, ihtiyaç sahiplerine mutluluk/*kâm* ulaştırmasının ganimet olduğunu söyler.

Beyitte, *ganî*nin devranın uygun olmasından dolayı zengin olduğu ve ihtiyaç sahiplerini sevindirmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Ganî ve Kallâş

Asra sîmung ay ganî mey bir ki yok tofragça

Birse 'âlem nakdini deyr-i fenâ kallaşıga (GS, 585/5)

Kallâş, meyden başka bir şeye toprak kadar değer vermez. Şair, beyitte, *ganî*'nin paraya bağlı olan statüsünün, *kallâş* karşısında hiçbir anlam ifade etmediğini vurgulamaktadır. (bknz. *kallâş*)

Ganî, Cömertlik ve Kerem

Nevâyî oldı çü muhtâcıng eyle rahm ânga kim

Ganî kerîm ise ibrâmga imes muhtâc (NŞ, 92/7)

İbrâm, bıktırıncaya kadar istemektir. Bu, istediğini alıncaya kadar peşini bırakmamak, dilenciliğin hususiyetlerindendir. Fakat istediği kimse cömertse bir kere söylemesi yeterlidir üstelemesine gerek kalmaz.

Ganî, eğer cömert/*kerîm* ise *ibrâm*a gerek kalmaz diyen şair, ganî'nin *kerîm* yani kerem sahibi olmasını ve çokça ısrar etmeden vermesini olumlu bir hususiyet olarak görmektedir.

Bu şükr üçün kerem kıl sâyilga ay ganî kim

İrmestür ol tuvân-ger sin hidmetide sâyil (GS, 396/6)

Gazelin beşinci beytinde şair, sevgilisinin ne kadar güzel olduğunu anlatmaktadır. Bu beyitte ise *ey ganî* diyerek sevgilisine seslenen şair, güzelliğinin şükrü için şu dilenciye kerem kıl demektedir. İstediği şey ise onun hizmetinde olabilmektir. Güçlü /*tüvân-ger* kimse olarak değil dilenci/*sâyil* olarak senin hizmetini istemekteyim diyerek sevgilisinden kerem gösterip kabul etmesini beklemektedir.

Zenginlik, Kanaat ve Para Hırsı

Gül irür yüz hûrdesi birle gedâ-yı jende-pûş

Ey Nevâyî müflis-i kâni‘ni bil şâh-ı ganî (NŞ, 584/7)

Gül-i sad-pâre de denilen ve çok yapraklı bir gül cinsini şair, yamalı ve parçalanmış elbise giyen bir dilenciye/*gedâ* benzetir. Bu yüz yapraklı gül, bir müflis gibi yırtık elbiseler içinde de olsa, kanaatkâr olduğu için *ganî* bir şâhtır.

Ganî vü könglide pinhân direm fikri ki ‘ışk otı

Mining könglümde köydürgen niçe dâğ-ı nihânî bes (GS, 234/5)

Şair, kendi gönlünde gizli yaralar yakan aşk ateşini *ganî*nin gönlündeki gizli para /*dirhem* hevesine/*hırs* benzetir. Şair, aşk ateşinin âşığın gönlünde yer yer yaktığı gizli aşk yaralarını/*dâğ-ı nihânî,* şekil itibariyle *ganî*nin rüyalarını süsleyen paralara/*dirhem* benzetmektedir.

Şairin, zengin tipi ile alakalı olarak bu tasviri dikkat çekicidir. Dirhem fikri *ganî*nin gönlündedir ve gizlidir/*pinhân*. Yani zenginin, açıkça belli etmese de gönlünde hep daha fazla kazanma düşüncesi yatmaktadır.

Cihânda fakr kesb it meyl kılma köp gınâ sarı

Ki mundın az itiptür ârzû ferzâne andın köp (FK, 71/8)

Gınâ, *fakr*ın tersidir. *Ferzâne* olan cihanda fakra çok meyl eder, zenginliği/*gınâ* de az ister. (bknz. *ferzâne*)

Âşığın Zenginliği

'Işk ara boldum ganî könglüm ara peykânıdın

Kim tolupdur ol cevâhir birle uşbu mahzenim (GS, 411/4)

Aşkta pek çok *derd* oklarıyla yaralanan şair, bu demirden ok uçlarını hazinesindeki madenlere benzeterek kendini zengin hisseder.

Gönlünü mahzene, gönlüne isabet eden ok uçlarını da bu mahzene dolan cevahire benzeten şair, kendisini aşkta zengin saymaktadır.

Bes ganî min kûh-ı gam birle cünûn taşı ara

înek înek taht-ı câhım oldur u mâlım budur (GS, 162/3)

Şair, *taht* ve *mâl* sahibi olmayı zenginlik göstergesi/*ganîlik* olarak vurgular. Gam dağını tahta, deli olduğu için kendine fırlatılmış ve etrafına kümelenip birikmiş taşları da hazinesine/*mâl* benzeten şair, kendisini zengin/*ganî* kabul etmektedir.

Derd-i hecringdin Nevâyî yüzi altun eşki dür

Her kişi sining gedâyıngdur kör mundak ganî (GS, 610/5)

Nevâyî'nin, ayrılık derdi yüzünden yüzü altın gibi sararmıştır ve inci gibi gözyaşı dökmektedir. Bir âşık olarak sevgili karşısında her ne kadar dilenci/*gedâ* konumunda olsa da şair, iyimser bir bakış açısıyla aşkın kendini zenginleştirdiğini düşünür.

2. 44. GARÎB (غريب)

garîb (A.) 1. tuhaf, garip. 2. kimsesiz, garip. 3. gurbette bulunan. 4. dokunaklı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Garip. Gurbette olan. Kimsesiz. (bknz. *müsâfir*)

Şiirlerde; *müsâfir*, *hasta*, *dîvâne*, *tilbe*, *âşık*, *bî-kes*, *bî-nevâ* vb. sıfatlarla birlikte geçen *garîb* tipi, vatanından ayrı ve gurbette olan bir yolcuyu yahut hamisi olmayan bir kimseyi tanımlamak için kullanılmaktadır.

Gönül kırıklığı/*şikestelik* ve dertli olmak/*dert-nâk* da *garîb* tipinin başlıca hususiyetlerindendir.

Sosyal hiyerarşinin en altındaki tiplerdendir. Müslüman bir cemiyette *zekât* vermeye en müsait kişi olarak tasvir edilir.

Bir âşık olarak şair, bilhassa aşk mevzusunda kendini yalnız ve *garîb* olarak tanımlar.

Garîb olana merhamet göstermek gerekir; ona merhametsiz davranmak ise aykırı bir davranış olarak vurgulanır.

Epitetler: *garîb* : *bî-kes*, *müsâfir*, *hasta*, *dîvâne*, *âşık*, *bî-nevâ, bezm-i garîb, câm-ı garîbâne, garîb-i bî-nevâ, zekât*

Garîb Kimdir?

Talâk bir anı kim dehr ara müsâfir-sin

Garîb ilge imes öylenür yiri gurbet (FK, 91/5)

Beyitte *garîb,* yolcu/*misâfir* olarak tanımlanmaktadır. Şair, insanı bu dünyada garip bir yolcuya benzetmekte, evlilik gibi kalıcı kararlar vermesini ise uygun bulmamaktadır.

Habîb kûyide ahbâbıng himâyeti bar

Nevâyî asru velîkin garîb ü bî-kesdür (FK, 194/7)

Şair, sevgilisini/*habîb* dostlarının/*ahbâb* himayesinde kendi mahallesinde oturan bir kimse olarak tanımlarken kendisini *garîb* ve kimsesiz/*bî-kes* olarak tasvir etmektedir.

İy Nevâyî ger birür hüsni zekâtın yok kişi

Haste-i zâr garîb-i bi-nevâ andak ki min (FK, 496/7)

Şair, beyitte, kendini de benzettiği *garîb* tipini muhtaç/*bî-nevâ* ve ağlayan bir hasta/*haste-i zâr* olarak tanımlamaktadır. Hasta ve ihtiyaç içerisinde olan şair, fıkhi olarak zekât verilebilir şartlarını sağlamaktadır.

Âşık-şairin kendini *garîb* ve *hasta* olarak tanımlayıp, sevgilinin güzelliğinden zekât almak istemesi, *garîb* tipinin sosyal hayattaki statüsünü göstermesi bakımından ehemmiyetlidir.

'İlâcımdın bolup 'âciz idiler hikmet ehli kim

Garîb ü haste yok kim 'âşık u divâne hemdür bu (FK, 544/5)

Beyitte, şair, kendini *garîb* lafzının yanı sıra *hasta, âşık* ve *dîvâne* sıfatlarıyla da tavsif etmektedir. Bu sıfatlar, şairin *garîb* tipine bakışını vermektedir.

Yakam çâk olup köksüme taş urup

Salıp reşha il ara min-i garîb (FK, 681/VIII/76)

Beyitte *garîb* tipi; yakası yırtık, göğsüne taş vuran, ağlayan ve ağıt yakan biri olarak tasvir edilmektedir.

Şair, sevgilisi ölen bir âşığı da *garîb* olarak tanımlamaktadır.

Garîblig yana könglümni derd-nâk itti

Şikestelik yana köksümni çâk çâk itti (GS, 629/1)

Garîblik ve şikestelik birlikte geçmektedir. Gönül kırıklığı/*şikestelik* ve dertli olmak/*dert-nâk*, *garîb* tipinin başlıca husisiyetleridir.

Garîbler Bezmi

Deyr işikinde idi bezm-i garîb

Rindler barçası mest-i mey-i nâb (FK, 688/X/103)

Beyitte *rind* ve *garîb* tipleri, sosyal statüleri bakımından karşılaştırılmaktadır.

Rindler su katılmamış halis şarapla sarhoşken, *garîb*lerin meclisi meyhane'nin /*deyr* eşiğindedir. Herkesin girebildiği deyre bile girememeleri, ancak kendilerine meyhanenin eşiğinde yer bulabilmeleri, onların sosyal hiyerarşideki düşük statülerinin altını çizmektedir.

Sâkiyâ câm-ı garîbâne kitür

Min garîb içsem anı yana kitür (FK, 689/116)

Garîb tipinin sosyal hayattaki statüsüne gönderme yapan bu beyitte şair, kendini *garîb* olarak tanımlar ve sâkîden *câm-ı garîbâne* ister.

*Garîb*lere layık görülen bu *câm-ı garîbâne*, muhtemelen küçük, kalitesiz veya miktarca az olanı ifade etmektedir.

Garîb ve Cemiyet

Köngülge kûyüng ara rahm nivçün iylemeding

Garîb tilbe mü yâ zâr-ı nâ-tüvân mu imes (BV, 239/4)

Şair, sevgilinin mahallesine kadar gitmiş fakat merhamet görememiştir. *Garîb* bir deli mi değilim, ağlayan bir takatsiz mi değilim, neden bana merhamet etmedin diyerek sevgiliye sitem etmektedir.

Şairin, sevgilisine olan siteminden, gariplere merhamet gösterilmemesinin cemiyetçe uygun bir davranış olarak kabul görmediği anlaşılmaktadır.

Beyitte ayrıca deli/*tilbe* tipi ile *garîb* tipi merhamet edilme noktasında birbirine yaklaştırılmaktadır.

Garîb ve Gurbet

Yüzüng beyâzıda ol hâl-i müşg-sâ Hindû

Garîb tüşti Hoten kişveri ara Hindû (NŞ, 516/1)

Hoten, beyaz tenli Türklerin yaşadığı bir memlekettir ve oraya giden bir Hintlinin düştüğü durum *garîb tüş-* tabiri ile tanımlanmaktadır.

Başka bir memlekette yabancı kalmak da şair tarafından *garîblik* olarak tanımlanmaktadır.

2. 45. GEBR (گبر)

gebr (F.) ateşperest, mecûsî, zerdüştî, kâfir (Türkçe-Farsça Sözlük)

gevr sükûn-i vâv ile. Gebr manasınadır ki ateş-perest taifesidir. Vav bâ'dan bedeldir. Hint keferesinden mahsus bir taife adıdır. Bengâle vilâyetinde bir şehirdir. Hâlen harabedir. (Burhân-ı Kâtı')

gebrekî nevbetî vezninde. Bir nevi şarap kabıdır. (Burhân-ı Kâtı')

Dini kimlik. Ateşe tapan. Mecusi.

Bazı lügatlerde *gebr* lafzı Hıristiyan anlamıyla geçse de, beyitlerde hem *tersâ*nın hem de *gebr*in berâber bulunması şairin her ikisini de ayrı birer taife yahut tip olarak gördüğünü ortaya koyar.

Yine şiirlerde *kâfir* veya Müslüman olmayan/*gayr-i müslim* anlamlarına da kullanıldığı görülür.

Şair, ayrı birer dini kimlik altında tanımladığı çeşitli grupları muhtelif sebeplerle birleştirir. Bu birleştirici unsurların en başında Allahın rahmeti gelmektedir. Şaire göre Allah'ın rahmeti Gebr'i de Yahudi'yi de kapsamaktadır.

Şair, Hıristiyan/*tersâ*, *Gebr*, Yahudi/*cehûd* ve Müslüman'ı sosyal birleştirici tip ve mekân olarak gördüğü, *deyr piri* etrafında ve *meyhâne*de birleştirir. Bu dini grupların her biri dinleri gereği farklı mabetlere giderken sosyal hayatlarında meyhanede buluşabilmektedir. Şaire göre meyhane/*deyr* ortak mekân; *deyr pîri* ise farklı dini kimliğe sahip kimseleri bir araya toplayabilen birleştirici bir tiptir.

Epitetler: *gebr ü cehûd*, *gebr ü cühûd*, *gebr u mug tersâ*, *gebrekî şal, gebr x mü'min*

Çunki nevmîd imes rahmetidin gebr u cühûd

Cürm ü ‘isyân bile bizge bu ümîd olsa ni tang (FK, 376/6)

Şair, mümin olduğu halde bazı hatalar yapmış ve isyan etmiştir. Fakat Allah’ın rahmetinden ümidini kesmemiştir. Çünkü Müslüman olamadıkları halde *Gebr* ve *Yahudi*ler de bu merhametten ümitvârdır.

Mey içti dip mini yazgurmang ay müselmânlar

Ki rahmetidin imes nâ-ümid gebr ü cehûd (GS, 120/4)

Bir yukarıdaki beyitle aynı şeyleri söylemekle beraber şair, bu beyitte fazladan hangi günahı işlediğini de belirtir; mey içmek!

Kâfir-i ‘ışk harâbât ili allıda turup

Songgı saflar barı gebr u muğ tersâ irdi (FK, 642/7)

Yukarıdaki beyitlerde birleştirici olan Allah’ın rahmetiydi, burada ise aşk ve meyhanedir. Aşka tutulmuş, din değiştirmiş ve kâfir olmuş âşıklar, harabat karşısında saf tutmuşlar, son safları *gebr* ve *muğ tersâ*lardan oluşmaktadır. İbarenin mefhum-ı muhalifinden, ilk safları Müslümanken aşkı için kâfir olanların teşkil ettiği anlaşılmaktadır. (bknz. *kâfir*)

Gebrekî şâl salıp ignimge

Boluban hûş u hıreddin bîzâr (FK, 688/VI/63)

Şair, bu beyitte, çok açık olmasa da, bu inanca sahip kimselerin yahut din adamlarının giydikleri hususi bir şaldan bahsetmektedir. Bu şalın, mabede girerken yahut ibadet sırasında giyilen bir örtü olması muhtemeldir. *Burhan-ı Katı‘* ise *gebrekî şal* lafzı için bir şarap kabıdır demektedir.

Şair, burada çok fazla şarap içtiğini, sarhoş olup üzerine dahi döktüğünü vurgulamış olabilir. İkinci mısrada, akıl ve bilinçten bî-zâr olduğunu belirtmesi bunu destekler niteliktedir.

Deyr pîri bendesidür-min ki nâfiz hükm ile

Eylemiş yüz ming cehûd ü gebr ile tersânı zabt (GS, 293/10)

Beyitte gebr tipi diğer dinlere mensup kimselerle birlikte geçmektedir.

Müslüman olan şair, Hıristiyan/*tersâ* olan *deyr pîri*nin bendesi olduğunu söylemektedir. Onun içki dağıtması, bazen lütfedip ısmarlaması şair gibi bazı Müslümanlarla birlikte pek çok/*yüz ming* Yahudi, Gebr ve Tersâyı dahi meyhâneye/*deyr* cezbetmektedir. Onun bu denli hürmet görmesini, hükmünün geçmesi olarak tanımlayan şair, farklı dini kimliklere sahip kimseleri, bir mekânda ve *deyr pîri* etrâfında birleştirmektedir.

Bakıp sücûd ara kaşıngga gebr eger mü’min

Tilep kadeh ara ‘aksingni mest eger mahmûr (NŞ, 132/7)

Mihrâbın kavisli yapısı âşığa sevgilisinin kaşlarını hatırlatır. Mecusi tapınaklarında ateş, silindir benzeri bir mekânda yanar ve ibadet/secde oraya doğru yapılır. Dolayısıyla hem Müslümanlıktaki hem de Mecusilikteki secde ihtiva eden

ibadetleri şair, bir hüsn-i ta‘lîl bağlamında âşıkların sevgililerinin kaşlarına benzettikleri mihraba yahut ateş-gâha bakmak istemeleri sebebine bağlar.

İkinci mısrada ise şair, mest yahut mahmûr âşıkların kadeh istemelerini, sâkî-sevgilinin şarabı sunarken aksini kadehte görmek istemeleriyle açıklar.

2. 46. GEDÂ (گدا)

ged (F.) گد dilenci. gedâ (F.) 1. dilenci. 2. yoksul, fakir. 3. yoksul âşık. (Türkçe-Farsça Sözlük)

gidye sükûn-i dâl ve feth-i yâ-yı tahtâniyle. Dilenci, geda manasınadır. Dilencilik, sual manasına gelir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı mesleki tip. Dilenci. (bknz. *sâyil*) (krştnz. *şâh*)

Sosyal tabakalaşmanın en altındaki tiptir. Toplumun en düşkün ve en sefil kesimini temsil etmektedir.

Nüfuzsuzdur, parasızdır ve hayatını dilencilikle idame ettirir.

Şair, gedâ tipini, *ehl-i ihtiyâç, âciz* ve *fakîr* lafızları ile tavsif eder. Ayrıca gedâ tipi; belaya uğramış/*mübtelâ,* serveti olmayan/*bî-sâmân,* nasipsiz/*bî-nevâ,* bunalmış/*munglug* ve *derbeder* sıfatları ile de birlikte anılır.

Gedanın dış görünüşü ve kılık kıyafeti de şiirlerde renkli tasvirlere mevzu olmaktadır. Gedâ ya tamamen çıplaktır/*'üryân* yahut yırtık gömlek/*yırtuk könglek* veya yırtık elbise/*ton* giyer. Gedâ yamalı elbiseler giydiği için *jende-pûş* lafzı ile anılır. Gedanın diğer bir eşyası, basitçe teyellenmiş yani ucuza mal edilmiş düz bir şal manasına gelen *bahyelig şâl*'dir.

Gedâ, yaşlı/*karı*, ağlayan/*zâr*, vücudu yara bere içinde/*zahmlıg ten,* hastalıklı/*haste-hâl* ve zayıf/za‘f bir kimse olarak tasvir edilir. Bir elinde asası/*'asâ* diğer elinde kırık tası/*sıngan sifâl* ile karikatürize edilir.

Gedânın, yatmak yahut bir köşede oturmak için altına serdiği bir hasırı/*bûriyâ* vardır. Kuru ekmeğini şarap tortusuna banarak karnını doyurur; yazları viranelerde kışları ise hamam külhanında geçirir. Onun sırtını yalnızca

güneş ısıtır. Aslında kışları geçirmek için sığındığı hamam külhanı bazen onun son durağıdır. Hamam külhanında yanarak ölür. Ölen gedanın na'şı mahalleden sürükletilir.

Gedanın nasıl dilendiği de şiirde kendine yer bulan mevzulardandır. Bir elinde asası, bir elinde kırık tası ve pejmürde kıyafetleri ile gedâ, yalvararak/*yalbar-*, ağlayarak ve Allah rızası için bir şey/*şey'lillâh* diyerek dilenmektedir. Dilenirken bir kusurunu/*'ayb* dile getirmeyi de ihmal etmez. Diğer bir dilenme şekli ise gayet dikkat çekicidir. Gedâlar, bir deliyi yanlarında zorla alıkoyarak onun sayesinde dilenirler.

Gedânın dilendiği şeylerin başında bozuk paralar/*direm* gelmektedir. Bunun dışında şarap tortusu, ekmek/*nân* ve *zekât* da dilenirler. Geceleri, mum/*şem'* dilenen dilenciler de vardır.

Dilencinin bozuk para/*direm* ile münasebeti şiirde dikkat çeken hususlardandır. Gedânın bozuk para görünce telaşlanması, topladığı bozuk paraları elbisesinin iç kısmına gizlemesi, bir bozuk parayı kapmak için iki dilencinin acele etmesi, yerde bozuk para bulduğunda mutlu/*şâd* olması şiirlerde renkli bir şekilde tasvir edilmektedir.

Gedanın mekânı, yazın virane kışın hamam külhanıdır. Bunun dışında *gedâ*, aşk ve fakr mahallesi/*kûy* ile ve ihtiyaç sahiplerine yardım yapıldığı anlaşılan *dergâh* ile de birlikte geçmektedir.

Şair, gedâları, mekânlarına ve dilendikleri şeylere göre de kategorize etmektedir. Meyhane dilencisi şarap tortusu/*dürd* dilenirken, aşk mahallesinin gedası güzellik zekâtı istemektedir.

Şair, dilenciliğin adabından da bahsetmektedir. Şaire göre *gedâ*, utanma/*âr* ve *istiğnâ* sahibi olmalı çok pahalı şeyler istememelidir. Şair, bu adaba uymayan bazı gedaları tenkit etmektedir. Israrcı/*ibrâm* davranan, herkese boyun eğen/*baş indir-*, kurnazlık eden, kör numarası yapan, çokça ağlayan, tarlayı başak etmek için kavga eden dilenciler şairin tenkidinden nasibini alan bazılarıdır.

Şair, gedâyı, çeşitli açılardan sosyal hiyerarşinin en tepesindeki tip olan *şâh* ile karşılaştırır. Hiçbir sorumluluğu olmayan gedâ yaşarken, baş ağrısı/*derd-i ser* bakımından her şeyle uğraşmak durumunda olan şâha göre daha şanslıdır; iş ölüm vaktine geldiğinde ise *gedâ* da *şâh* da ölecektir yani bu mevzuda ikisi de eşittir. Sosyal tabakalaşmanın iki uç noktasını temsil eden şah ve geda tiplerini bileştiren diğer bir unsur ise aşktır. Bunun dışında şahın gedaya ihtiyacı yoktur, ondan haberi bile olmaz.

Bu meseleye daha yukardan bakan şair, *fenâ* meyhanesinde geda olmayı bu dünyaya sultan olmaktan yeğ tutar. Şaire göre şahlık ve gedâlık, Hakk'ın lütfuna bağlıdır, sultan olarak yaratılan aslında bunun için *şükr* içinde olmalıdır. Kendini padişaha muhtaç hisseden bir gedayı, padişahlar padişahını unutan bir *gâfil* olarak tanımlar. Geda, kendini şaha değil Tanrının dergâhına muhtaç hissetmelidir.

Gedaya yardım edenler, *hayr ehli*dir. Bunun dışında cemiyetin gedaya bakışı ekseriyetle, ayıplamak ve kovmak şeklindedir. Dilenciler şahın dergâhına da alınmaz, içeri girmeleri *hâcib*ler tarafından engellenir.

Fakat bazı beyitler, *gedâ*ya resmi ve dini kurumlar vasıtası ile yardım edildiğine tanıklık etmektedir. *Ruk'a-i ihsân* tabiri, yardım karnesi gibi bir belgeyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Gedanın şaha halini arz edebilme fırsatına sahip olduğu, devlet tarafından verilen bu belge ile gedanın yardım alabildiği anlaşılmaktadır. Şahın gedalar için sofra/*hân* kurması da söz konusudur. Geda, ayrıca zekât kurumundan da yararlanmaktadır.

Epitetler: *bî-sâmân, gedâlıg it-, gedâlık, ehl-i ihtiyâç, sıngan sifâl, iski sifâl, 'asâ, yalbar-, iste-, şey'li'llâh* ***(simge eşyâları)*** *bûriyâ, murakka' könglek, bahyelig şal, iski ton, çâk-ceyb, yırtık ton, jende-pûş, kurug nân, sıngan sifâl* ***(dilenilen şeyler)*** *mey, şem', hüsn zekâtı, direm/dirhem, kurs-ı fatîr, nân, dürd-i bâde, pul,* ***(dilendiği kimseler)*** *hayr ehli, sultân, şâh, sultân-ı hüsn, körkebay, ganî,* ***(tezat oluşturduğu tipler)*** *şeh x gedâ, gedâ x ganî, gedâ-yı muhtâc x sâhib-i tâc* ***(dilenci türleri*** *'uryân gedâ, gedâ-yı jende-pûş, bî-nevâ gedâ, gedâ-yı mey-*

kede, fenâ deyri gedâsı, deyr kûyınıng gedâsı, gedâ-yı muhtâc, gedâ-yı haste, kûr gedâ, ‘ışk kûyining gedâsı, ‘ışk gedâsı, yalıng gedâ **(dilencinin mekânları)** *vîrân, harâbât, külhen, deyr, ışk kûyı, fakr kûyı mahallesi, meygede, meyhâne, dergâh*

Gedâ Kimdir?

‘Aceb imes işimiz deyr ara gedâlıg ise

Nidin ki muğ-beçeler kıldı bizni müflis ü ‘ûr (FK, 145/4)

Geda, meyhanede dilenen kimsedir. İflas etmiş/*müflis* ve çıplak/‘*ûr* bir vaziyettedir.

Fâriğ ü âzâde bilmes mübtelâlardın haber

Şâh könglide kaçan bolgay gedâlardın haber (BV, 169/1)

Gedâ, belaya uğramış/*mübtelâ* bir kimsedir.

Ey Nevâyî niçe kim kıldım gedâlıg sormadı

Yâ Rab ol mecnûn-ı zâr-ı der-beder bolgay mu dip (BV, 61/7)

Şair, beyitte gedâyı; *mecnûn*, *der-beder* ve *zâr* sıfatları ile tasvir etmektedir.

Cemâl mülkide sin hüsn şâhı min munglug

Şeh itse rahm ni tang çun irür gedâ ‘âciz

Nevâyi er kıla-almas gedâlıg itkil rahm

Ki boldı bir yolı ol zâr-ı bî-nevâ ‘âciz (BV, 205/6, 7)

Gedâ *âciz*dir, bunalmıştır/*munglug*, ağlamaktadır/*zâr* ve nasipsizdir/*bî-nevâ*. Şair, kendini, acizliğinden dolayı gedâlık bile yapamayan bir gedaya benzeterek sevgiliden merhamet beklemektedir.

Çü boldı deyr-i fenânıng gedâyı ‘ayb itmeng

Eger mey içse Nevâyî sınuk sifâl bile (NŞ, 536/8)

Gedâ, elinde kırık bir tas-maşraba-kadeh/*sınuk sifâl* ile dilenen kimsedir.

Beyitte geçen gedâyı ayıplamak/*gedâyı ayb it*- tabiri ise cemiyetin gedaya nasıl baktığını göstermesi bakımından mühimdir.

Gedâ Kelimesinin diğer Bazı Anlamları: *Âşık, tebea*

Ey Nevâyî ni cihet yâr itse hicrân ihtiyar

Söz dimek bolmas nidin kim sin gedâ ol şâhdur (NŞ, 155/7)

Âşık gedâ, mâşuk ise şâh konumundadır.

Ey Nevâyî hecr bî-dâd u cefâsıdın ni gam

Her gedâ kim Hüsrev-i Gâzî dik anıng şâhı bar (BV, 134/9)

Şair, *gedâ* lafzını kul-tebaa manasına gelecek şekilde kullanmaktadır. Şah karşısında tüm halk *gedâ* konumundadır.

Gedâ ve İt

Kûyige kirgeç min-i munglug hücûm itti rakîb

İyle kim itler gedâ körgende gavgâ kıldılar (FK, 159/5)

Mahallelerde dolaşan dilencilerin/*gedâ* en büyük düşmanları o mahallin köpekleridir.

Nevâyî üzre hücûm iylese rakîblering

Ni tang gedâga hemîşe gulû kılur itler (FK, 186/7)

Sevgilinin mahallesinde dolaşan âşık şair, kendini bir gedaya, kendine saldıran rakipleri de mahallenin köpeklerine benzetmektedir.

Gedânın Simge Eşyaları ve Kılık Kıyafeti

Niçük şehni kılay mihmân manga kim

Gedâlik küncide bir bûriyâdur (FK, 166/5)

Şair, beyitte kendini yalnızca bir parça hasırı olan bir gedaya, sevgilisini de şaha benzetmektedir.

Hasır/*bûriyâ* gedanın tek lüksüdür ve kalacak yeri olmayan gedâ bir köşede bu hasır parçası üzerinde dinlenir, uyur; şüphesiz bu kadarcık bir konfor, sosyal tabakanın en tepesinde olan şâhı misafir etmeye pek uygun değildir.

'Işk gedâları digey könglek irür murakka'ım

Tâze tügen nişânıdın her sarı bes ki dag irür (FK, 206/2)

Beyitte, *gedâ* ile ilgili birkaç husus vurgulanmaktadır. *Aşk gedâsı* kavramı, dilencinin aşk yüzünden bu konuma düştüğünü yahut yalnızca aşk dilendiğini vurgulamak içindir.

Diğer husus ise gedanın gömleğinin yamalı/*murakka'* olmasıdır. Fakat şair, aşk yüzünden içinde bulunduğu durumu daha vurgulu bir şekilde tasvir etmek için gömlek yaması zannedilen şeylerin aslında çıplak sırtındaki taze yaraların kabukları olduğunu söylemektedir. Yani gedanın bazen gömleği bile yoktur.

Nücûm u çerh dip ögme gedânıng bahyelig şâlın

Tütünni çerh uçkunlarnı encüm i'tikâd itme (FK, 551/3)

Gedânın şalı, yani basitçe dikilerek teyellenmiş/*bahyelig* yani ucuz ve işçiliği az bir kumaştan yapılmıştır.

Bu siyah renkli şalın dikiş aralarından gedanın teni görünmektedir. Bundan dolayı şair, gedanın bu siyah şalını gece gökyüzüne, aralardan görünen tenini de yıldızlara benzetmektedir.

Gülî kim yâr birgey min kibi ‘üryân gedâlarga

Meğer kim sançkay-min anı baş üzre yaralarga (FK, 600/1)

Şair, kendisini, çıplak ve vücudu yara bere içindeki bir dilenciye benzetir. Sevgili/*yâr* kendisine bir gül verse onu başının üstündeki yaralara saçacaktır.

Beyitte geçen *üryân gedâ* tabiri, giyecek elbisesi olmayan çıplak bir dilenciyi tanımlamaktadır.

Her gedâ ignide bolsa iski tonı tâ çâk-ceyb

Bilmey asl-ı niyyetin kılmak galatdur şekk ü reyb (BV, 655/21, 22)

Şair, eski elbiseli/*iski ton* ve yırtık cepli/*çâk-ceyb* bir dilenci görüldüğünde asıl niyetinden şüphe duymanın yanlış olacağını düşünmektedir.

La‘ling ümmîdide munglug cânım olmış bir gedâ

Kim munıng yırtuk tonı diktür anıng zahmın teni (NŞ, 589/2)

Şair, önce kendini, sevgilinin yakut renkli dudaklarına kavuşmayı ümit eden bir dilenciye benzetir daha sonra da yırtık elbiseleri ile sevgilinin çatlak dudağı arasında bir benzerlik ilişkisi kurar.

Yigitlikide kılur kadni bî-nevâlar küj

Meğer ki faka yükidin bolur gedâlar küj (BV, 222/1)

Gedânın beli büküktür. Şair, gedanın belinin bükülmesini fakirliğin/*faka* sıkıntılarına bağlar.

Gül irür yüz hurdesi birle gedâ-yı jende-pûş

Ey Nevâyî müflis-i kâni'ni bil şâh-ı ganî (NŞ, 584/7)

Şair, yüz yapraklı gülü, elbisesi yüz yerinden yırtılmış pejmürde kılıklı bir dilenciye benzetir. Fakat gül, diğer yandan güzeller şahıdır. Şair, bunu da şöyle açıklar, bir müflis olsa da kanaatkâr olan kimse zenginler şahıdır.

Şair, *gedâ*yı yamalı elbise giyen*/jende-pûş* biri olarak tasvir etmektedir.

Ey Nevâyî deyr ara bolsang gedâlıg birle mest

Baş koyar bolsang sifâlingni başıngga yastagıl (BV, 370/7)

Gedanın simge eşyalarından biri de, sürekli elinde bulunan kadehidir. Gedâ, meyhanede şarap dilenmek için kullandığı tası/*sifâl* sarhoş olduğunda da yastık olarak kullanmaktadır.

Aşağıdaki beyitte de aynı eşya geçmektedir:

Rind imes-min deyr ara ger câm-ı Cem'din ötse söz

Mey gedâlıg kılgalı sıngan sifâlimni disem (BV, 416/6)

Rind şair, kendini meyhanede mey dilenen bir gedaya benzetir. Fakat kendini bu haliyle bile gücün ve ihtişamın sembolü Cem gibi hissetmektedir.

Şair, önce kendini gedaya benzetir, sonra da kendini Cem ile kırık kadehini/sifâl de Cem'in *câm*ı ile karşılaştırır.

Murakka' bes manga yüz dâğlıgtın çunki deyr içre

Sifâl ilgimde dürd-i bâde isterdin gedâ boldum (BV, 421/8)

Beyitte, yamalı/*murakka'* gömleği ve elinde kadehi ile şarap tortusu dilenen bir meyhane gedası tasvir edilmektedir.

Şâd oluptur fakr kûyide Nevâyî eyle kim

Saltanat ferşi gedâlıg bûriyâsıdur anıng (BV, 362/7)

Şair, gedanın altına serdiği hasırı/*bûriyâ* saltanatın simgesi olan taht/*ferş* ile karşılaştırmaktadır.

Fakr köşesine serilmiş bu hasır parçası, aslında şairi mutlu etmektedir.

Munglug köngülning âhıdın itmes rakîb vehm

Yok itke bâk ‘ışk gedâyı ‘asâsıdın (BV, 471/3)

Şair, bir aşk gedasıdır ve rakip çekeceği ahlardan korkmadan ona eziyet etmeye devam etmektedir. Şair, bu durumu, temsili olarak gedanın elindeki asadan korkmayan ve ona saldırmaya devam eden bir köpeğin durumuna benzetir.

Beytin tanıklığıyla, gedâların ellerinde asa taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Ger Nevâyî jendesin şâh aldı tang yok çünki ‘ışk

Pâk u bî-gışdur gedâning kisvetin sultân kiyer (NŞ, 180/7)

Şair, yırtık elbise giyen bir gedâyı ve aşkını, gösterişten ve riyadan uzak görmekte ve bu haliyle onun yamalı hırkasını/*jende* sultanlara layık görmektedir.

Gedâ ve Şâh

Tâ tirigdür şehga köprekdür gedâdın derd-i ser

Çun ölüm vakti yiter tingdür gedâ ger şâhdur (FK, 185/6)

Diri olduğu müddetçe şahın baş ağrısı-problemi gedadan daha çoktur. Nihayetinde ölüm vakti yetiştiğinde zaten herkes öleceği için bu konuda herkes denktir.

Bu halde, şairin bakış açısıyla geda şahtan daha şanslıdır. Hayatı boyunca pek çok problemi çözmek zorunda kalmamıştır ve vakti gelince herkes gibi ölecektir.

Pâdşâhî kim kanâ‘at mahzenin ister irür

Bir gedâ dik kim hayâli genc-i Kârûn sarıdur (FK, 193/6)

Şair, padişahın kanaat istemesini, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey olarak görür ve bunu gedanın hazine hayali kurmasına benzetir.

Fakr kûyide gedâlıg çu irür sultânlıg

Saltanat mâyilidür hâtır-ı bî-sâmânım

Min ü mug deyri ara muğ-beçeler ‘ışkı ki bar

Ol gedâlıgda cihân şehleriga fermânım (FK, 414/6, 7)

Hayal kurmak gedanın sahip olduğu lükslerden biridir ve geda saltanat hayali kurar.

İkinci beyitte ise kendini gedaya benzeten şair, bu hayal kurma işini ileri götürür, aşkı sayesinde zengin olduğunu düşünür ve cihan şahlarına ferman buyurur.

Ki birgüçi eğer olsun gedâ vü alguçı şâh

Birür ilig yokarı vü alur ilig koyıdur (FK, 701/2)

Şair, beyitte bir darb-ı meseli açıklamaktadır: Veren geda, alan şah da olsa veren el alan elden üstündür!

N'iter şâhnıng kasrın kim ol zer-nigâr olgay

Gedâyî ki âhıdın tapar şu'le vîrânı (FK, 670/6)

Geda viranede kalmaktadır ve her ah çekişinde bu virane aydınlanmakta ve ısınmaktadır. Bu haliyle şair, gedanın, şahın altın yaldızlı sarayına/*kasr* ihtiyaç duymayacağını düşünür.

Tecemmül rahtıdın iy şeh gedâga kılma istiğnâ

Çu bağlar raht bu deyr-i fenâdın ger gedâ ger şeh (FK, 552/8)

Şaha, güzelliğinin çeyizine güvenip gedadan müstağni olma diyen şair, dünyayı bir menzil yerine benzetir ve gedanın da şahın da ölüme giden yolculuğa buradan hareket edeceğini düşünür.

Raht bağla- tabiri eğer bağlamak, eyerlemek anlamındadır. Ölümü bir yolculuk olarak gören şair, dünyayı da bir durağa benzetir.

Min kibi yüz bolmasa gam yok ki kılgaç iltifât

Şâh-ı Gâzî lutfı iyler her gedânı min kibi (FK, 652/9)

Şair, şah karşısında kendini geda olarak görmekte ve şanslı olduğunu düşünerek, benim gibi çok yok ama bu dert değil Hüseyin Baykara iltifat ederse her dilencisini benim gibi yapar demektedir.

İy köngül ‘ışk içre yok şâh u gedâğa i‘tibâr

Ot ara tingdür kuruk yaş ol yıgaçnıng hurkatı (FK, 679/8)

Aşk ve ateş ilgisi kuran şair, şah ve gedânın aşk karşısında tıpkı ateş için yaş ile kurunun fark etmediği gibi eşit olduklarını söyler.

Şaire göre *aşk*, diğer bir sosyal eşitleyici unsurdur.

İyle kim yoktur gedâga ihtiyâcı şâhnıng

Şâhdın yok ‘ışk kûyide gedâga ihtiyaç (FK, 98/6)

Şah ve geda sosyal tabakalaşmanın iki uç noktasını oluşturur. Şaire gör aşk, bu iki uç noktayı birleştirici bir unsurdur.

‘Işk deyride gedâdur şehler

Kirgeli bizge ni yârâ güstâh (FK, 112/8)

Aşk meyhanesinde sultanlar dilenci konumuna düşer, yar arayarak biz girsek küstahlık olur diyen şair, aşkı somutlaştırır ve âşık olmayı da o mekâna girmek olarak tasvir eder.

Gedâlarga gehî lutf it şehâ bu şükr üçün kim

Hak sini lutf iyleben şâh iyledi bizni gedâ iylep (BV, 59/10)

Şair, şaha seslenerek şükür için gedalara bazen lütuf ve ihsanda bulunmasını hatırlatır. Çünkü onu şah olarak yaratan da diğerlerini geda olarak yaratan da Hakk'tır.

Ey gedâ çun şey'li'llâh diding öt

İyleben ibrâm bakıp turma köp

Tut gedâlıgın Nevâyî muğtenem

Şahlar allında baş indürme köp (BV, 68/8, 9)

Şey'lillâh, Allah rızası için bir şey demektir; *ibrâm* ise üstelemek demektir. Kendini bir gedaya benzeten şair, ısrarcı davranmayı ve şahlar karşısında boyun bükmeyi münasip görmemektedir.

Zulmunga bolsam zebûn yüz vech ile ni 'ayb kim

Sin ganî-sin min gedâ sin şeh min ehl-i ihtiyâç (BV, 94/5)

Şair, sevgilisini bir zengine/*ganî* ve zalim bir şaha; kendisini de bir gedaya ve ihtiyaç sahibine/*ehl-i ihtiyaç* benzetir.

‘Âşık irseng körmegil ey şeh gedâlarnı hakîr

Kim belâlıg ‘ışk fark itmes gedâ vü şâhnı (BV, 650/6)

Şair, beyitte *gedâlarnı hakîr kör*- tabiri ile şahın gedaya bakışını vermektedir. Alttaki beyitte ise tam tersi bir bakış açısı işlenmektedir:

Rezm ara her şâhnıng mülkin ki alıp bezm ara

Bir gedâga cûd itip anı körüp çun zilletin (BV, 660/85)

Şair, savaş alanında diğer şahları yenip mülklerini elinden aldığını belirterek ne kadar güçlü olduğunu vurguladığı bir şahın, bezmde zilletini gördüğü bir gedaya da nasıl cömertçe davrandığını söylemektedir.

Gedâ ve Şâhı Eşitleyen Bazı Unsurlar: *Sarhoşluk, aşk, ölüm, devrân, deyr*

Sifâlim içre bolsa dürd ‘âlemni bağışlar-min

Selâtîn örgening şevket fenâ deyri gedâsıdın (NŞ, 458/9)

Eğer kadehimde biraz tortu varsa bütün dünyayı bağışlarım diyen şair, kendini bir meyhane dilencisine benzetmektedir.

Cömertlik ve el açıklığı sultanlığın hususiyetlerindendir ve şair, sultanların şevketi kendinden öğrenmelerini ister. Çünkü sarhoş olduğunda bir geda, sultanlardan daha cömerttir.

‘Işk ara şâh u gedâ tingdür gedâ belkim füzûn

Ger gedâlıg eyler olsa ‘ışknıng yağmâsıdın (NŞ, 469/5)

Mesele aşka gelince *gedâ, şâh* ile denktir hatta daha üstündür. Çünkü gedanın kaybedecek bir şeyi yokken, şah her şeyini kaybedip geda durumuna düşebilir.

Tingdür şeh ü gedâ hatı kim dûde bir durur

Şah bezmi şem‘idin dagı külhen çerâğıdın (BV, 465/3)

Şair, şahı mumların/*şem‘* yandığı nezih bir bezmde, gedayı ise çıra/*çerâğ* ile aydınlanan bir hamam külhanında tasvir etmektedir. Mekânlar farklı olsa da şaire göre şah ve geda aynı derecede eğlenirler.

Şair, aşağıdaki beyitte de şah ve gedayı benzer bir şekilde karşılaştırır:

Deyr içre yok sifâl ile altun kadehde fark

Şâh u gedâ ting oldı ‘aceb kâr-hânedür (NŞ, 186/4)

Deyr, kamuya açık bir mekândır. Herkes gelip girebilir ve hiç kimseye ayrıcalık tanınmaz. Şair, burada gedanın da şahında eğlenebildiğini söyleyerek meyhanenin sosyal statüleri eşitleyici bir mekân olduğunu vurgulamaktadır.

‘Ömr ötmekin endîşe kıl devrânga yoktur mihr bil

İy şeh gedânı közge ıl kim ni gedâ kalur ni şeh (FK, 553/7)

Şair, ölümü ve zamanı eşitleyici birer unsur olarak anmaktadır. Geda ve şah arasında statü bakımından derin farklar olsa da zaman, her ikisi için işlemekte ve ömür geçmektedir. Bir gün her ikisi de ölüp yok olacaktır.

Gedâ ve Meyhâne

Min fenâ deyri gedâyi-min nidür sıngan sifâl

İlgime ger her işikde şey’li’llâhım imes (FK, 244/6)

Şair, kendini bir meyhane dilencisine benzetir. Elindeki kırık kadeh ile de yalnızca şarap dilenmektedir.

Şair, meyhane dilencisi olduğunu ve başka kapıları çalmadığını da vurgulu bir şekilde ifade eder.

İçkeli iski sifâl içre gedâlıg dürdini

Bizge özge kilmedi cüz sâgar-ı sahbâsı hoş (FK, 261/8)

Şair, bir gedadır ve eski bir kadehten tortulu şarap içerek sarhoş olmaktadır. Güzel bir kadehle/*sâgar* ve kızıl bir şarap içtiğinde ise bunu çok da farklı bulmamıştır.

Deyr pîri allıda kılsam gedâlıg ‘ayb imes

İy Nevâyî bil ki feyz ehliga şey’li’llâhdur (FK, 185/7)

Deyrde ve deyr pirinin karşısında gedalık etmek ayıp değildir.

Deyr kûyining gedâyi-min ki ‘âlem şâhıdur

Mestlig vaktıda bir âşüfte hammârı anıng (FK, 371/7)

Meyhanenin bulunduğu mahallenin müdavim gedaları vardır ve bunlar çoğu zaman pejmürde bir halde ve sarhoştur.

Aşağıdaki beyit de aynı mealdedir:

Deyr kûyide gedâ vü mest-min kim reşki bar

Şâhlarnıng körseler bu ‘işret ü câhım bile (FK, 596/6)

Şair, deyr mahallesinde gedâlık ettiğini ve mest olduğunu söylemektedir.

Bu kün açıp ol mey-gede işikin

Birür her gedâ yitse peymâneî

Harâbât ara kirdim âşüfte-hâl

Mey isterde ilgimde sıngan sifâl (FK, 681/IV/39, 40)

Mey-gede ve *harâbat* gedanın içki dilenmek için gittiği yerlerdir. Beyitten, bazı günler meyhanenin kapısının açıldığı ve elinde kadehi ile gelen gedalara içki verildiği anlaşılmaktadır.

Gedâ ve Güzeller

Nâz u istiğnâ niçe körgüzse ol sultân-ı hüsn

Cüz niyâz u ‘acz ni kilgey gedâdın özge iş (FK, 270/5)

Gedânın işi niyaz etmek ve aczini ifade etmektir. Rolü gereği, zenginin de nazlanması ve istiğna göstermesi gerekir.

Şair; âşık ile sevgili arasındaki münasebeti temsili olarak sultan ile geda arasındaki münasebete benzetmektedir.

İstesem hüsnüng zekâtın ger bolur mâni‘ rakîb

Ni ‘aceb kim it bolur dâyim gedâ birle ‘adû (FK, 533/3)

Âşık sevgili karşısında gedâ konumundadır ve istediği şey ise sevgilinin güzelliğinin zekâtıdır. Dilenmek için gelen dilencilere itlerin mani olduğu gibi rakip de âşığa engel olmaktadır. (bknz. *rakîb*)

Yolung üzre hem gedâ-min hem karı hem haste-hâl

Bir bakıp öt hâlime hüsnüng zekâtı a yiğit (FK, 683/VI)

Yol üstünde insanların gelip geçtiği yerde mekân tutan dilenciler, yaşlı ve hastalıklıdır. Genç, sağlıklı ve iyi durumdaki bir gençten ise yalnızca bari bak da güzel yüzünü göreyim güzelliğinin zekâtını vermiş ol diyerek hem İslami bir yardımlaşmaya hem de gençliğin cazibesine gönderme yapıyor.

Hüsndin bolsa Nevâyî'ga gedâlıg ni ʻaceb

Ki budur asru fakîr ol dagı bar asru ganî (NŞ, 586/7)

Sevgili, güzellik bakımından çok zengin, geda âşık ise çok fakirdir.

Ey köngül ol hüsn gencidin gedâlıgdur işim

Gerçi yok pervâyı anıng şey'ili'llâhım sarı (BV, 648/6)

Geda âşık, sevgilinin güzellik hazinesinden bir şeyler istemekte fakat o güzel sevgili pervasız davranmaktadır.

Kurnaz Dilenci

Nihân ten içre tügenlerdin öldi munglug cân

Gedâ ki taʻbiye kılgay libâs ara diremin (FK, 469/3)

Âşık şair, aşk yüzünden vücudunda çıkan yaraları elbisesinin altında saklamaktadır fakat sayıları o kadar artmıştır ki artık ölümüne neden olmuştur.

Şair, bu durumunu, topladığı bozuk paraları/*direm* elbisesinin iç kısımlarına nizami bir şekilde yerleştiren bir dilenciye benzetmektedir.

Direm ornıga birseng encümni taşlar

Eğer imtihân kılsang ol ay gedâsın (FK, 475/5)

Eskinin kozmolojisinde ay, her burca uğradığı için dilenciye benzetilmiştir. Şair, bu telakkiye telmihle ayı gedaya, yıldızları da bozuk paralara benzetmektedir.

Şair, âşıkların gözyaşını isteyen ay yüzlü sevgiliyi bir dilenciye, âşıkların gözyaşlarını da yıldızlara benzetir. Diğer yandan kör taklidi yaparak dilencilik eden gedaların bozuk para yerine taş verilerek imtihan edilmesi âdetine de telmih yapan şair, sevgiliye, gözyaşı yerine yıldızları versen de kabul etmeyeceğini söylemektedir.

Gedâlar zerk üçün bir tilbe mahbûs eylegen yanglıg

Mini alıp yürürler Vâmık u Ferhâd ile Mecnûn (NŞ, 457/3)

Beyitte geçen *zerk et-* tabiri hile yapmak anlamında kullanılmaktadır. Beyitten, bazı dilencilerin bir deliyi hapsedip onun sayesinde para istedikleri anlaşılmaktadır.

Gedâ'nın Barınma, Beslenme ve Isınması

Şâh dergâhıga ger bar ise hâcib-i mâni'

İy gedâ müjde ki bî-hâcib irür bu dergâh (FK, 561/8)

Dilencilerin, şah sarayına yahut varlıklı kimselerin saraylarına girişlerinin hâcipler tarafından engellendiği anlaşılmaktadır. Dergâh ise daha çok her isteyenin girebildiği, kapısının herkese açık olduğu sosyal bir mekânlar.

Yok irse ötkenide körge-min diben yüzini

Gedâ-yı haste kibi kûyi tofragıda yatay (FK, 624/3)

Şair, hasta dilencilerin yol kenarında yatmasını, şairane bir bakış açısıyla gelip geçerken sevgilinin yüzünü görmek istemelerine bağlamaktadır.

'Işk otı içre Nevâyî kim ikin

Bir gedâ kim köyedür külhan ara (NŞ, 22/7)

Şair kendini hamam külhanında barınan bir gedaya benzetmektedir. Gedâların zaman zaman bu külhanlarda yanmaları ile kendisinin aşk ateşinden yanması arasında da benzerlik alakası kurmaktadır. (bknz. *külhanî*)

Gedâlar silkidin kûy-ı hârâbat içre hâricdür

Birev kim ilgige tüşse kurug nân bâdega banmas (NŞ, 226/9)

Şair, gedaların nasıl beslendiklerini tasvir etmektedir: Kuru ekmeği badeye banarak.

Yüzi nezâresi def eyledi savug nefesimni

Yalıng gedây kibi âfitâb-rûda ısındım (NŞ, 396/2)

Yalın gedây tabiri çıplak dilenci demektir. Bu tür bir geda, yalnıza güneş çıkınca ısınabilir yoksa soğuktan nefesi bile donmaktadır.

Rızk üçün de'bi gedâlarga nevâ

Tutuban barçaga lîk özni gedâ

Ni'met âbâd çu bünyâd kılıp

Halknı ni'meti âbâd kılıp

Her gedâ ilgide bir kurs-ı fatîr

Isıg ol nev' ki bir mihr-i münîr (FK, 347-349)

Fatîr lafzı hem taze hem de mayasız yapılan ekmek manasına gelmektedir. *Isıg kurs-ı fatîr* lafzı ise yuvarlak şekilli taze ve sıcacık bir somun ekmek tarif edilmektdir.

Şair, beyitlerde, gedalara yapılan bir gıda yardımını tasvir etmektedir. Şehrin muhtaçlarına yardım etmek, bir nevi meşruiyet göstergesi olarak vurgulanmaktadır.

İy Nevâyî ol kuyaş kursı bahâsın sormagıl

Sin gedâga evlî ol bolgay ki sorsang nânga narh (FK, 115/7)

Şair, ekmeği temel ihtiyaç olarak görmekte ve en asgari beslenmenin sembolü olarak kullanmaktadır. Şair, sevgiliyi güneşe benzetir ve ulaşılmaz bir lüks olarak tanımlar. Gedanın bu ulaşılmaz lüksün ederini/*bahâ* bilmesi mümkün değildir. Ona sorulacak en uygun soru ekmeğin/*nân* rayiç bedelidir/*narh*.

Yüzüng kurs-ı kamer muhtâc anga min

Gedâ andak ki bolgay nânga muhtâc (BV, 95/6)

Dilencinin en temel ihtiyacı en temel besin maddesi olan ekmektir. Bir âşık olan şairin ise en temel ihtiyacı, sevgilinin ay gibi yüzüdür.

Gedâ Türleri

Eyle kim kûr gedâ kuhl-i basîret tilegey

Közüme rahşıng ayagı izi tofragıga hırs (BV, 272/2)

Şair, beyitte, tek duası gözünün açılması olan kör bir dilenci tasvir etmektedir.

Kör dilencinin gözünü açacak şifalı bir sürme istemesi gibi âşık da sevgilinin atının ayağının tozunu hırsla istemektedir.

‘Işk kûyining gedâyı-min ki anda ting durur

Şâh ise zer-beftlıg yâ sâyil olsa jendelıg (BV, 298/6)

Şair, sosyal hiyerarşinin altüst olduğu bir mahalle tasviri yapmaktadır. Burası aşk mahallesidir ve burada altın sırmalı elbise giyen şah ile yamalı/*jendeli* elbise giyen dilenci eşittir. (bknz. *sâyil*)

Bil anı deyrde mest-i müdâm min yanglıg

Ki mey gedâlıg iter subh u şâm min yanglıg (BV, 299/1)

Şair, beyitte, mey dilenen ve topladığı meylerle sürekli sarhoş olan bir meyhane dilencisi tasvir etmektedir.

Başak üstide talaşkan kibi mezra‘da gedâlar

Deşt-i ‘ışkıng ara ‘uşşâk ile peykân talaşur-min

Şair, beyitte, hasat sonrası kalanları toplamak için birbiri ile yarışan tarla dilencilerinden bahsetmektedir.

Gedâ, Hastalık ve Ölüm

Ötersin oynay oynay min gedâ-yı haste yol üzre

Kalur-min bir kıya bakmak üçün yalbara yalbara (NŞ, 532/4)

Şair, kendini yol üstünde bekleyen ve yalvaran hasta bir dilenciye benzetmektedir.

Güzerde körmek üçün za‘fdın yıkılmış-min

Gedâ-yı haste dik ol kûy ara tutup güzerî (NŞ, 595/4)

Şair, mahallenin yolunda beklerken, hastalıktan ve zayıflıktan yıkılmış bir geda tasvir etmektedir.

Çü öldüm hasretidin şâyed ölgen çağda körgey-min

Mini südreng gedâlar kûyide bir reh-güzâr içre (NŞ, 551/7)

Şair, kendini hasret çekerek ölen bir gedaya benzetir. Hasretini çektiği sevgiliyi görebilmek için, ölüsünün, gedalar mahallesinde bir yol kenarına sürüklenmesini ister.

Gedâlık Adabı

Gedâlıg eylerem ey muğ-beçe câm-ı mey-i la'ling

Egerçi resm bolmas cevher-i cân istemek sâyil (NŞ, 373/9)

Rind şair, muğ-beçeden, kendine yeniden hayat bahşedecek bir cevher kadar değerli gördüğü yakut renkli mey istemektedir. Şair, dilencinin/*sâyil* bu kadar değerli bir şey istemesinin adetten/*resm* olmadığını söyleyerek bu isteğinin makul ve münasip olmadığını da vurgular.

'Işk izhâr eyleben vaslın tiler munglug köngül

Bir gedâ yanglıg ki 'aybın körgüzüp eyler suâl (NŞ, 388/2)

Geda, ekseriyetle bir kusurunu/*'ayb* gösterip dilencilik etmektedir. Şair de sevgiliden vuslat isterken aşkını bahane etmektedir.

Gedâ ve İstiğna

Fakr kûyide gedâlıg gerçi fahrimdür velîk

Saltanat ‘arz itseler meyl eylemen ‘âr eyleben (NŞ, 482/6)

Şair, beyitte fakr makamındaki bir gedadan bahsetmektedir. Bu gedâ, gedalığı ile övünmekte, saltanat arz etseler de ar edip meyletmemektedir.

Ma‘nâ ehlidin gedâlıg beşâreti vü sûret ehlining şâhlıg işâreti:

Ehl-i ma‘nâ gürûhıda zinhar

Hîç ‘âr eyleme gedâlıgdın

Kim belâlarga gedâlıg artukdur

Ehl-i sûretka pâdişâhlıgdın (NŞ, 666)

Şair, beyitte, *ehl-i ma‘nâ* ve *ehl-i sûret* şeklinde birbirine zıt iki grup tanımlamaktadır. Bunların birincisine gedalık etmek bir utanç vesilesi değilken diğerine sultanlık etmek bile beladır.

Deyr pîri cür‘asın tapmay kim oldur şâhlıg

Deyr ara ger ârzû kılsam gedâlıgdın halâs (NŞ, 274/4)

Beyitte, rind bir gedadan bahseden şair, deyr pirinin *cür'a*sını en büyük nimet olarak görür ve u halinden kurtulmayı arzu bile etmez.

Gedâlıg yahşırak ehl-i fenâdın

Ki 'âlem içre kılsang pâd-şâlıg

Cihân ehliga kör kim şeh ni iyler

Cihân terkini kılgandın gedâlıg (BV, 668/1, 2)

Şaire göre ehl-i fenâ olup gedâlık etmek âlemin padişahı olmaktan iyidir. Çünkü cihanı terk eden bir geda, padişahtan daha rahat bir durumdadır.

Ey gedâ 'âlem ilige şey'li'llâh dime kim

Bu çemendin kilmedi hergîz gül-i ihsân isi (BV, 609/6)

Şair, kendini gedaya benzetir ve tecrit yoluyla kendine âlem halkından bir şey istememesini tembihler. Çünkü âlem halkının ihsanı yoktur.

Çu 'ışk bâdiyesi kildi deşt-i istiğnâ

Şeh oldı zâr angâ ger gedâ irür mûnis (BV, 228/3)

Aşkı istiğna çölüne benzeten şair, buraya giren şahlar ağlarken gedaların buna zaten alışkın olduğunu söylemektedir.

Fenâ mey-hâneside kıl gedâlig

Diseng kim bolmayın sultânga muhtâc (BV, 95/7)

Şair, müstağni bir gedanın sultana muhtaç olmayı istemeyeceğini düşünmektedir.

Aşağıdaki beyitte şair, kendini padişahlara muhtaç olarak gören bir kimseyi tenkit etmektedir:

Hemanâ gâfil oldı pâdşâlar pâdşâhıdın

Gedâyî kim özin muhtâc körgey pâdşâlarga (FK, 600/10)

Padişahlar padişahı Allah'tır. Şair, Allah'ı unutan ve kendini padişahlara muhtaç gören bir gedayı, gâfil olarak tanımlamaktadır.

Ey Nevâyî şâhlarga çun gedâlar fikri yok

İltkil hem Tingri der-gâhıga şey'li'llâhlar (BV, 149/7)

Şair, gedaları aklına bile getirmeyen şahlara müracaat etmektense Tanrının dergâhından bir şeyler istemeyi daha uygun görür.

Gedâ ve Para Hırsı

Yüzi tüben tüşüben merkebing izige melek

Yir üzre kursnı kılgan kibi gedâyî telâş (NŞ, 242/5)

Merkebinin izine yüz üstü düşen melekler, yerde kurs görünce telaş eden dilenci gibidir diyerek şair, peygamberi övmektedir.

Kılur munglug köngülni dâğ-ı ‘ışkıng

Gedâ dik min bolur tapkaç direm şâd (NŞ, 123/3)

Şair, gönlünde aşk yüzünden açılan yaraları şekil bakımından bozuk paraya benzetir. Bu yaraları gören âşık şair, dilencinin bozuk para bulduğunda sevindiği gibi mutlu olduğunu söylemektedir.

Ey dâğ-ı mihnetingga min-i mübtelâga hırs

Ol nev‘ kim direm sarı bolgay gedâga hırs (BV, 274/1)

Şair, beyitte, dilencinin bozuk paraya karşı aşırı isteğini *hırs* lafzı ile vurgulamaktadır.

Köngülde cân bile bir dâğıng azdur koy yana merhem

Niçe ikki gedâga bir direm üzre telâş olsun (NŞ, 505/8)

Beyitte şair, gönül ve canı iki ayrı dilenciye benzetmektedir. Bu dilenciler, bir bozuk parayı kapmak için telaş etmektedir.

Gedâ'ya Resmi Yardım ve Zekât

Ruk'a-ı ihsândın ey mün'im gedâ kâmını bir

Kim bu yanglıg genc tapmas kimse bu vîrân ara (NŞ, 20/6)

Beyitte geçen *ihsân ruk'ası* tabiri, muhtemelen yardım için verilen yazılı bir belgeyi ifade etmektedir. Gedânın bu belge ile aynî veya nakdî yardım aldığı düşünülebilir.

Hemen aşağıdaki beyitte de gedanın sultana halini arz etmesi tasvir edilmektedir:

Ey Nevâyî can sabâ allıda kılgay-min nisâr

Bu gedâ hâlin dise yitkende sultân allıda (NŞ, 27/7)

Beyitte, sultanın huzuruna çıkan ve halini anlatan bir gedadan bahsedilmektedir. Beyit, gedaların hallerini sultana bir haberci vasıtasıyla arz edebildikleri bir uygulamanın varlığına tanıktır.

Kılur gedâlıg ol ay hân-ı hüsnidin 'uşşak

Niçük ki şâh-ı cihân bezm-i 'ayşıdın fukarâ (NŞ, 35/6)

Beyitte, âşıklar gedalara, sevgilinin yüzü de sofraya/*hân* benzetilmekte; şahın fakirler ve gedalar için kurduğu *bezm-i ayş* yahut *hân* tabir edilen sofra ve ziyafetten bahsedilmektedir.

Eyledi könglüm gedâlıg kim verem yanglıg tügen

Koydı ‘ışkıng yâ zekât-ı hüsnüng ihsân kıldı pul (NŞ, 368/3)

Şair, bir âşık olarak kendini sevgiliden para isteyen bir gedaya benzetir. Sevgili ise güzelliğinin zekâtı olarak onun gönlüne pula benzeyen verem yarası koyar.

Yara/*tügen* ve para/*pul* şekil olarak birbirine benzetilmektedir. Ayrıca beyitten, gedalara *zekât* verildiği de anlaşılmaktadır.

Gedâ Ne Dilenir?

Sınsa ibrik-i vuzûh andın manga bes bir sifâl

Mey gedâlıg iylemekke külbe-i hammârda (BV, 545/7)

Şair, zâhidin abdest ibriği ile rindin ve gedanın ortak eşyası olan sifâli karşılaştırmaktadır. Abdest ibriğinin kırılması rind şairin, umurunda bile değildir kendi *sifâl*i ile mutludur.

Geda, bu kadeh manasına gelen bu *sifâl* ile meyhanede mey dilenmektedir.

Tiler munglug köngül her lahza ‘ışkıng bir yangı dâgnı

Gedâ yanglıg ki bir iski direm bolgay temennâsı (BV, 581/3)

Şair, beyitte *bir iski direm* tamlaması ile gedânın bir eski dirhem istediği ifade edilmektedir. Yani geda, eski bozuk para istemektedir.

Hecr ara ra‘nâ kading nahlin tiler-min Tingridin

Şâmlar şem‘ istegen dik hayr ehlidin gedâ (FK, 39/2)

Şair, beyitte, akşamları hayır ehlinden, mum/*şem‘* dilenen gedalardan bahsetmektedir.

2. 47. HÂCİB (حاجب)

hâcib (A.) **1.** kaş. **2.** kapıcı, perdedar. **3.** engel. (Türkçe-Farsça Sözlük)

heşkâb keşkâb vezninde. Mâni‘ ve hâcib manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki tip. Saray görevlisi. İzinsiz girişe engel olan görevli. Muhafız. (bknz. *perde-dâr*)

Hâcib tipi sultan ile birlikte geçer. Şiirde, şah kapısında *hâcib*lerin bulunduğu fakat *dergâh* gibi herkese açık bazı mekânların *hâcib*siz olduğu belirtilir.

Cemâl mülkü, *âfiyet kûyı* yahut *şah dergâhı* şeklinde tabir edilen sarayın kapısının iki yanında yüz yüze bekledikleri ve izinsiz girişlere mani oldukları anlaşılmaktadır.

Mani olan hâcib anlamına gelen *hâcib-i mâni‘* izafeti ve görmeye müsaade etmemek manasına gelen *körgeli koyma-* tabiri, *hâcib*lerin görev tanımlarını açıklamaktadır. Sultanın yakınında bulunan ve içeri giriş çıkışı düzenleyen bu saray görevlisini şair, daha çok *engelleyici* olarak hatırlar.

Sevgilinin kaşları, yüzünün güzelliğini görmeye engel olduğundan *hâcib*e benzetilir.

Epitetler: *hâcib-i mâni‘, kaş : hâcib, bî-hâcib dergâh, körgeli koyma-/görmeye izin verme-*

Şâh dergâhıga ger bar ise hâcib-i mâni‘

İy gedâ müjde ki bî-hâcib[62] irür bu dergâh (FK, 561/8)

Beyitten, dilencilerin, şahın sarayına girişlerinin *hâcib*ler tarafından kontrol edildiği ve uygun bulunmayanların engellendiği anlaşılmaktadır. *Dergâh* ise daha çok her isteyenin girebildiği kapısı herkese açık olan sosyal bir mekândır.

Saraya, güvenlik gerekçesiyle, herkesin alınmadığı, teşrifat ve kabul gerektiği anlaşılmaktadır. Dergâhlar ise *hâcib*sizdir, isteyen herkesin girebildiği kamuya açık alanlardır.

Kaşıngdagı girih ol yüzni körgeli koymas

Cemâl mülkige sultân ol u bu hâcibdür (BV, 168/3)

Sevgilinin kaşları, sevgilinin yüzünü görmeye engel oldukları için *hâcib*e, sevgilinin yüzünün güzelliği de *sultân*a benzetilmektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı mealdedir:

Şûhlarnıng kaşlarıga ey köngül meyl itme kim

‘Âfiyet kûyige hâciblerdür ikki rû-be-rû (BV, 511/6)

Beyitte, sevgilinin kaşları ile kapının iki yanında ve yüz yüze dönük bekleyen *hâcib*ler arasında benzerlik alakası kurulmaktadır.

---

[62] Beyitteki *bî-hâcib* lafzı, diğer nüshada *hâcipsiz* şeklinde geçmektedsir.

Hâcib niter birev ki közi boldı münzevî

Öy köşeside dagı anga hâcib boldı kaş (NŞ, 250/4)

Közi münzevi bol- tabiri, körlükten yahut görememekten kinayedir. Şair, evinin köşesinde oturan ve görmeyen kimseye *hâcib* zaten engel olamaz demektedir.

Beyitten, *hâcib*in görevinin yalnızca içeri almamak olmadığı, bir mahremiyet sahası oluştururak içerinin görünmesini engellediği anlaşılmaktadır. Bu mahremiyeti de adından da anlaşılacağı üzere bir perde ile sağlamaktadır.

2. 48. HADDÂD (حداد)

haddâd (A.) **1.** demirci. **2.** kapıcı. **3.** gardiyan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

âteşkâr [âteş+kâr] آتشکار **1.** ateşçi, külhan. **2.** acımasız. **3.** aceleci. (Türkçe-Farsça Sözlük)

âteş-kâr Ateş-bâr vezninde… dâima ateşle uğraşan kimseye de denir aşçı, külhancı ve demirci gibi. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki tip. Demirci.

Adı yalnızca bir defa geçen bu meslek hakkında çok fazla yorum yapma imkânı bulunmamaktadır.

Haddâd tipi, *hançer* ve *tîğ* ile birlikte geçer. Âşık-şair, aşk ateşiyle yanan gönlünü demircinin ocağına, bağrındaki aşkı da bu ocaktaki hançere benzetir. Şairin gönlü, aşk ateşi ile o kadar sıcaktır ki demirci, kılıç gibi daha büyük bir âlet yaparken bile bu kadar ateş-kârlık etmez.

Epitetler: *şu‘le, hançer, tîğ, âteş-kârlıg*

Şu‘lelig könglüm ara kör hançer-i ‘ışkıngnı kim

Beyle âteş-kârlıg kılmay durur haddâd tîğ (NŞ, 301/2)

Şair, beyitte mealen; aşkın hararetiyle alevlenmiş gönlümdeki aşk hançerini gör ki, demirci/*haddâd*, kılıç/*tîğ* yaparken bile böyle ateş-kârlık etmez demektedir.

Kılıcı ateşte şekillendirirken aceleci davranmak yahut ateşle iş yapmak gibi anlamlara gelen *ateş*-*kârlık* ile *haddâd* beraber geçmektedir.

Beyitte geçen *ateş*-*kârlıg, haddâd*, *tîğ*, *hançer* ve *şu'le* tenasüplü kelimelerdir.

2. 49. HÂKÂN (خاقان)

hâkân (T.) hakan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

yegmânâz Duhter-i Hakan-ı Çin'dir ki Behrâm-ı Gûr zevcesi idi. (Burhân-ı Kâtı‘)

behrâm … Behrâm kaçıp hakan-ı Çin'e penâh getirdi… (Burhân-ı Kâtı‘)

Unvan. Hakan. (bknz. *han*) (bknz. *sultân*) (bknz. *hüsrev*) (bknz. *şâh*)

Eski Türk geleneğinde en büyük idari unvanken şaire göre hiyerarşik olarak alttan yukarı doğru *han*, *kaan*, *hakan* ve *sultan* şeklinde sıralanmaktadır.

Şiirde *hâkân* lafzı, *rây* ve *girây* lafızları ile birlikte geçmektedir. Şair, farklı kültürel bölgelere ait bu üç yöneticiyi hiyerarşik olarak denk görmektedir.

Epitetler: *rây, gerrây, mühr bas-*

Lu‘bet-i Çin ger tiler Hâkân ni tang ger Rây-ı Hind

Sivdi irse bir melâhat-şîvelig Gerrâynı (FK, 658/6)

Hâkân, *rây* ve *gerrây* aynı statüde fakat farklı etnik ve kültürel bölgelere ait idarecilerdir. *Hâkân* Türk, *rây* [63] Hint ve *gerrây/giray* [64] ise Tatar idarecilerine

[63] **rây** (F.) رای raca, Hint hükümdarı. (Türkçe-Farsça Sözlük); **mây** … Râyân-i Hind'den bir rây adıdır. Rây, selâtin-i Hind alemidir… (Burhân-ı Kâtı‘)

verilen isimdir. Bu unvanlar, nesebe dayalı unvanlardır ve nispeten bölgesel bir hâkimiyet alanına sahip yöneticileri tanımlamaktadır.

Beytin farklı bir açıklaması için (bknz. *lu'bet-bâz*)

'Âlî nesebi bile kuvanıp hânlar

Tün kün işikini yastanıp hâkânlar

Ay yıl kademide baş koyup kâ'ânlar

Canlar bile kullugın kılıp sultânlar (GS, mukaddime, rubaî, s. 11)

Rubainin vezninden ve kafiyesinden hareketle, *hâkân* şeklinde imlâ edildiğini söyleyebiliriz.

Han, *hâkân*, *ka'ân* ve *sultân* yakın manalara gelecek şekilde kullanılsa da şairin, manzumede hiyerarşik olarak en alttan başlayarak en üste doğru bir sıralama yaptığı görülmektedir. (bknz. *han*)

Könglüm içre yaralar çün bütti koydı dâğ-ı 'ışk

Hâkan ol yanglıg ki baskay mühr ebvâb üstine (NŞ, 566/5)

Şair, aşkı bir *hâkân*'a, gönlündeki yer yer çıkmış aşk yaralarını da şekil itibarıyla *mühr*e benzetmektedir.

---

[64] **gerây** nevây vezninde. Gerâyîden'den ism-i masdardır. Fü-i emr ve ism-i fâ'il gelir. Tatar hanlarına lakab-ı mahsustur. Key-i Acem ve Kayser-i Rum gibi. Bunlara da gerây-ı Tatar denir. Ekser isimleri ahirine ilhak ederler. Şahin Geray, Mübarek Geray derler. (Burhân-ı Kâtı')

Hâkân ile ilgili resmi bir uygulamaya da telmihle, nasıl *hâkân* kendine ait kapılara mühür vuruyorsa, aşk da kendine ait olduğu belli olsun diye âşık-şairin gönlünü mühürlemiştir.

2. 50. HAKÎM (حكيم)

hakîm (A.) **1.** bilge, hikmetli sözler eden. **2.** filozof. **3.** bilgin. **4.** Tanrı'nın sıfatlarından biri (Türkçe-Farsça Sözlük)

sukrât bukrât vezninde bir hakîm-i Yunan ismidir. İskender ile muasır idi. (Burhân-I Kâtı‘)

Sosyal Tip. Hekim. Bilge. Âlim. Filozof. (bknz. *tabîb*)

Hakîm lafzı şiirde, hekim, âkil adam ve felsefeci/*filozof* anlamlarında kullanılmıştır.

Âşık şairin *hekim* anlamına kullanılan *hakîm* ile münasebeti aşk, aşk derdi ve hicran derdi üzerindendir. Şiirde *hakîm* tipi, aşığa yalnızca öğüt vermesi, aşk mevzuunda ona bir ilaç ve çare sunamaması noktasında eleştirilir.

Felsefeci ve aklı başında bir kimseyi tanımlamak için kullanılmış *hakîm*, aşk karşısında aklını kaybeder ve acizdir. Hekim anlamındaki *hakîm* ise aşk illetine çare bulmakta zorlanır.

Şeriattan uzak olan hakîm/filozof hikmetsiz/*süst-himmet* olarak tanımlanır ve eleştirilir. Gökteki yıldızlarla bir tespihin taneleri gibi oynasa da uçmasının mümkün olmadığı belirtilir.

Sıfatı müşebbehe sığasındaki kelime, yaratıcının/Allah bir sıfatı olarak da geçmektedir. Hakîm lafzı; hekim, mimar ve her şeyi bilen anlamlarıyla da kullanılmaktadır.

Epitetler: ***(filozof)*** *hikmet, süst-himmet, akl, hıred-mend, pend bir-, öğüt bir, eflâtun, hıred, köke çık-, uç-, pervîn, hakîm-i ‘akl, eflâtun, hükemâ kavli, dimâğ*

***(hekim)** çâre, ilâc, şerbet, gül-kand, devâ, bîmâr, tersâ hakîmi, derd, zehir **(yaratıcı)** hakîm-i sun‘, hakîm-i ezel, kısmet hakîmi*

Astrolog ve Felsefeci Anlamında Hakîm

Süst-himmetlig bile uçmak ni mümkin ey hakîm

Hikmet evrâkı iki igning üze bir boldı tut (BV, 69/10)

Filozof anlamında kullanılan *hakîm* tipi, şaire göre müspet ilimlerde yetkin olsa da dini bir bakış açısına sahip değildir.

Şairin, beyitte *hikmet* ve *himmet* lafızlarını kavramsallaştırdığı, hikmeti maddi; himmeti ise manevi bir bakış açısı olarak tanımladığı görülür.

Bu noktada hikmete ulaşmış fakat himmet bakımından oldukça düşük bir idrake sahip filozof/*hakîm,* şaire göre tek kanatlıdır ve dönemin en tutkulu hayali olan uçmayı asla başaramayacaktır.

Aşağıdaki beyitte de şair, hakîmi şeraitsiz göğe çıkmaya çalışmakla suçlar:

Şer‘siz hâşak ara haşhaş diktür ay hakîm

Kökke çıksang ceybing içre subha-i pervîn salıp (GS, 58/8)

Şair, hakîm kelimesini filozof anlamında kullanmaktadır. Bu filozof aynı zamanda gökbilim/astroloji ile uğraşmaktadır ve şeraitten uzak olmak noktasında şairin tenkidine uğrar.

Şair, *şeraitsiz göğe çıksan, çer çöp içindeki haşhaş tanesi kadardır* diyerek, göğün büyüklüğü ve karmaşıklığı içerisinde ülker takımyıldızını/*subha-i pervîn* keşfetmiş gökbilimcisinin bu başarısını, çerçöp yığınları içinde bir tane haşhaş bulmaya benzeterek istihza yollu tenkit etmektedir.

Ey hakîm itme cünûnum ‘aybını körgeç anı

Tuhtata almaş dimâğı içre Eflâtun hired (NŞ, 128/3)

Anlaşılan, şairin aşk yüzünden düştüğü halleri gören *hakîm* onu ayıplamıştır. Şairin cevabı ise tam da hakîm'e göredir: Eflâtun, sevgilimi görse dimağı içinde aklını/*hıred* tutamaz!

Eski telakki bağlamında düşünecek olursak Eflâtun/Platon felsefecilerin/*hukemâ* piri sayılmaktadır. Şairin, kendini ayıplayan *hakîm*'e verdiği manidar cevap şu şekilde tevil edilebilir: Sizin piriniz bile gelse, aşk karşısında benim içine düştüğüm duruma düşer yani aklını kaybeder.

Hükemâ kavlining tercemesi insâniyet babıda:

Tevâzu‘ yahşi ammâ yahşırakdur

Eger de'b itse anı ehli devlet

İrür hem ‘afv hûb u hûbrak ol

Ki zahir bolğay il tapkanda kudret

‘Atâ hem turfe işdür turferak bil

Eger yoktur anıng yanında minnet

Hakîm insân-ı kâmil diptür anı

Ki bolğay zâtıda bunca haslet (NŞ, 707)

Alçak gönüllülük/*tevazu*, yardım severlik/*'atâ*, *afv* vb. hasletlere sahip olanlara filozofların/*hükemâ*, *insân-ı kâmil* dedikleri belirten şair, *hakîm* tipini sosyal ve beşerî alanlarda da fikir öne süren ve tespitlerde bulunan bilginler olarak görmektedir. Yani şaire göre hakîm'in bir işlevi de insan karakterlerini tahlil edip tasnif etmek ve isimlendirmektir.

Hakîm ve Âşık

Zülfi zencîri cünûnum çâresidür ey hakîm

'Akldın mu irdi bu dîvânega birmek öğüt (BV, 85/5)

Şair burada kelimeyi *hekim* anlamında kullanmaktadır. Şair, bir cinnet vakasında *hakîm*in âşık-şairi öğüt vererek geçiştirmek istemesini, diline dolayarak ve *ey aklı başında hakîm, zincirlenmesi gereken dîvâneye öğüt vermek akıl işi midir?* diyerek eleştirmektedir.

Bu nev' er zülfi sevdâsı alur hûş

îrür sa'b ey hakîm olmak hıred-mend (BV, 123/5)

Âşık-şair kendine akıllı/*hıred-mend* ol diyen *hakîm*'e seslenerek *sevgilinin zülfünün sevdası bilincimi/hûş engellerken akıllı olmam çok zor* demektedir.

Mest-i ‘ışk olmış Nevâyî birmegil pend ey hakîm

Kim meğer sâkî ayıldurgay bu meyning bî-hodın (BV, 462/7)

Aşktan adeta sarhoş olmuş şair, kendine öğüt/*pend* veren *hakîm*'e, içki verip kendisini bu humardan kurtaracak olan *sâkî*'yi tercih etmektedir.

Hemen alttaki beyit de aynı minvaldedir:

Dir ki sabr itkil hakîm-i ‘akl kılgıl sâkiyâ

Bir kadeh birle halâs anıng devâsıdın mini (BV, 658/35, 36)

Şair, çare/*devâ* olarak sabrı tavsiye eden *hakîm*'e karşılık, kendini bu acı devâdan bir kadehle kurtaracak olan *sâkî*'ye yönelmektedir.

Beyitte, *hakîm* ve *akl* lafızlarının birlikte geçmesi ayrıca dikkat çekicidir.

Pend ile zecring cünûnum def‘i itmes iy hakîm

Kim perî-ruhsâre'î mecnûn-misâl itmiş mini (FK, 649/3)

Şair, beyitte *hakîm*'i *hekim* anlamında kullanmakta ve hastaya yaklaşma metodunu tenkit etmektedir. Hastaya önce öğüt/*pend* veren *hakîm,* bu işe yaramadığı takdirde zorlama/*zecr* yoluna gitmektedir.

Âşık şair, kendine bir peri yüzlünün görünmesiyle delirdiğini ve her iki yaklaşımının da işe yaramayacağını söylemektedir.

Hekim Anlamında Hakîm

Ol iki leb hecride mey kim ‘ilâcıga hakîm

La‘l ile yâkûtnı mahlûl u seyyâl eylemiş (NŞ, 244/8)

Âşık-şairin hekimle münasebeti ekseriyetle aşk üzerindendir. Burada da ayrılık/*hicrân* derdi ile kendine başvuran şaire *hakîm*, la‘l taşı ve yakut ezip sulandırarak içirmektedir.[65]

La‘l ve *yâkut* taşları, kırmızı ve parlak renklerinden dolayı âşığa sevgilinin dudağını hatırlatmaktadır.

Beyitteki karıştırmak ve sulandırarak şurup haline getirmek anlamlarındaki *mahlûl* ve *seyyâl* kelimeleri de eczacılık ile ilgili terimlerdir.

Öltürür şerbet velî rencim bolur def‘ iy hakîm

Bolsa könglüm istegen dik bâde dil-hâhım bile (FK, 596/5)

Âşık-şair, kendisine, şerbet/*şurup* tavsiye eden hakîm’e, sevgilisi/*dil-hâh* ile bâde içmenin ağrılarını/*renc* def edeceğini söylemektedir.

‘Işk ara za‘fım devâsı şerbet irmes ey hakîm

Şerbet-i vasl itmeyin hâsıl ni imkândur devâ (BV, 33/3)

[65] La‘l ve yakut ezerek hastaya vermek, aslında öldürmek içindir. Yaraya elmas tozu ekmek yahut birine bu tozu içirmek onu zehirlemek anlamına gelmektedir. Yani hakîm’e göre ayrılık derdinin çaresi ölümdür.

Beyitte, *hakîm* kelimesini *hekim* manasına kullanan şair, *za'f, şerbet* ve *devâ* lafızlarını da bu kelime ile tenasüplü kullanmaktadır.

Aşk yüzünden bünyesi zayıflayan şaire, iştah açıcı bir şerbet tavsiye eden *hakîm*'e âşık-şair, *benim derdim vuslat şerbeti içmeyince hallolmaz* demektedir.

Yüz ü la'li hecridin bimâr olup-min ey hakîm

'Ömr zâyî' kılma kılmas çunki gül-kandıng 'ilâc (BV, 93/5)

Yine âşık-şair, sevgilisinin ayrılığı ile hasta/*bîmâr* düşmüştür. Hakîm ise gül şerbeti/*gül-kand* yahut reçeli tavsiye etmektedir.

Hakîm'in bu tavsiyesi, her durumda sevgilisini düşünen âşık-şaire yine sevgilisini hatırlatmaktadır. Çünkü *gül,* sevgilinin yüzüne, şeker/*kand* ise dudağına benzemektedir.

Gam otıdın ay hakîm ölmek tiler min câmıma

Zehir koşsang koş velîkin katmagıl zinhar su (GS, 530/6)

Şair, gamı vücutta hararet yapan yüksek ateşe benzetmektedir. Hakîm'e, zehir vereceksen ver fakat su ile bu ateşimi söndürmeye çalışma diyen şair, muhtemelen aşkın sebep olduğu bu gam ateşi ile ölmek istemektedir.

Ni kıldı bu derdim 'ilâcın hakîm

Ni şeyh eyledi def bu 'illetim (GS, 682/X/7)

Şair, aşk derdinden mustariptir. Beyitten anlaşıldığına göre önce hekime sonra da şeyhe müracaat etmiş fakat bu illetine bir çare bulamamıştır.

Hakîm Allah

Ecel kasrın hakîm-i sun‘ bes müşkil tılısm itmiş

Ki her kim anda kirdi bolmadı andın haber peydâ (FK, 36/7)

Sun‘, Allah'ın güzel yaratma sıfatıdır. Ecel kasrını inşa ederken iyi tılsımlamış, ona giren birinden bir daha haber alınamıyor diyen şair, *hakîm* kelimesini yaratıcı ve mimar anlamlarında kullanmaktadır.

Beyitteki s*un‘* lafzı, hakîm'in sanatkârlığını; *tılısm* lafzı ile de herkesin çözemeyeceği pek çok sırlara sahip eserler vermesini vurgulamaktadır.

Akmadı hoy ‘izârıdın la‘ligâ kim hakîm-i sun‘

İzdi hayât şerbetin imdi urar gülâb ana (NŞ, 10/5)

Şair, yaratıcıyı/Allah hakîm'e benzetmekte; *hakîm* lafzını da *hekim* anlamında kullanmaktadır.

Estetik bir bakış açısıyla şair, sevgilinin yanağından dudağına doğru hareket eden bir ter damlasını, hekimin şerbet ezip sonra da gülsuyu ile karıştırmasına benzetmektedir.

Tutmaduk ihtiyar ile mey-hâne şâri'in

Kısmet hakîmi beyle çivürdi 'inânımız (GS, 218/6)

Kısmet hakîmi Allah'tır ve ezelde rind şaire meyhaneyi takdir etmiştir. Şaire göre insanların sosyal hayat içindeki rol ve statüleri ezelden takdir edilmiştir. Ve bu işte ihtiyarının olmadığını düşünür. Rindane bir bakış açısı ile şair, meyhane tarafına gidişini mazur göstermeye çalışmaktadır.

Hakîm burada hesaplayan, ayarlayan anlamlarındadır ve şairin kısmetine meyhâne düşmüştür.

Garaz ol yüzni mestur asramaktur kim hakîm-i sun'

Uluska âh iter kısmet anı âyîne-fâm eylep (GS, 63/6)

Şair, sevgilinin kapalı-görünmeyen-ulaşılamayan yüzünü âşıkların ahları ile buharlanmış bir aynaya benzetmektedir.

Bunu ise sevgilinin yüzünü güzel gizli kalmasını isteyen *hâkim-i sun'* ayarlamaktadır.

Her yan Nevâyî sunma kol ni kilse Hakdın râzi ol

Sin 'âciz ü hakîmdür ol el-'aczü lek el-hükmü leh (FK, 553/9)

Hakîm, her şeye hâkim olan, bilen anlamındadır. Allah'ın sıfatı olarak ve insanın *âciz* sıfatı ile de tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Hakîm ve *hükm* müştak kelimelerdir ve *hak* lafzı ile hem tenasüp hem de cinas oluşturmaktadır.

Kitür piyâle ki iş sırrını hakîm-i ezel

Anıng dik iyledi mübhem ki ayta-almas-min (BV, 505/5)

Beyitte geçen *hakîm* lafzı, önceyi/*ezel* bilen-yaratan anlamında kullanılmaktadır. Yaratıcı, bilerek bazı şeylerin srrını kapalı/*müphem* bırakmıştır.

Hakîm ve Aşk

'Işkdın kim cânıma yüz gül açılmış iy hakîm

Cehl irür ger nâmiye rûhıga isnâd itke-sin (FK, 509/6)

Şair, vücudunda çıkmış yaraları güle benzetir ve aşktan olduğunu söyler, *nâmiye rûh*'ına benzeten hakîmin bu teşhisini ise beğenmez.

Nâmiye, kendi kendine bitme anlamındadır. Yani, hakîmin bu yaraların kendiliğinden çıktığını söylemesi şairi kızdırmaktadır.

'Işk derdiga devâ ki vasl dip-sin iy hakîm

Bu belâga kimse irmes mübtelâ andak ki min (FK, 496/2)

Hakîm lafzı beyitte hekim anlamında kullanılmaktadır. Aşkı, bir hastalık/*derd* olarak düşünen hekim, devasını da kavuşmak/*vasl* olarak tespit eder.

2. 51. HÂN (خان)

hân (T.) han, hakan, hükümdar. (Türkçe-Farsça Lügat)

hân kân vezninde. Pâdişâh-ı Hatâ ve pâdişâh-ı Türkistan'a alem-i mahsustur. Her kim olursa pâdişâh-ı Çin'e fağfur, pâdişâh-ı Hint'e rây ve padişah-ı İran'a şah alem-i mahsûs olduğu gibi… Türkîde dahi han derler… (Burhân-ı Kâtı‘)

kâ'ân Mo.-Tü. *ka+gan* Çin. *gan*; Hân ve hâkân ma‘nâsınadır. (Nevâyî Lügati)

Unvan. Han. (bknz. *şah*) (bknz. *sultân*) (bknz. *hakan*) (bknz. *hüsrev*)

Türk-Moğol devlet geleneğinde, bölgesel idareciyi tanımlamak kullanılan han unvanı bazen mutlak hükümdar manasına da kullanılır. Ekseriyetle *han* bölgeseldir ve *hanlar hânı* olan *hâkân* yahut *kaan*a bağlıdır.

Karışık bir kullanım da söz konusudur.

Epitetler: *ulus hânı, hânlar hânı, ka‘an, han hükmi, han kurultayı, hân başıga sîm saç-, han bezmi, sorkud, hanga baş ur-*

Ulus Hânı

Nevâyî iyle ulus hânıga irür ‘âşık

Ki Türk kulları Cücidür anıng u Çagatay (FK, 624/7)

Ulus tabiri, Cengiz Han'ın dört oğlu için organize ettiği ulus sistemine telmih yapmaktadır. *Ulus hânı* tabiri ise Cuci ve Çağatay'ın uluslarını bir araya getiren Timur için kullanılmaktadır.[66]

K'ey ulus hânı şeh-i çerh-cenâb

Hâtırıng bahr u kefing misl-i sehâb (FK, 689/14)

Burada da *han* ve *ulus* lafızları beraber kullanılmaktadır. *Han,* bir ulusa ait, daha bölgesel ve sınırlı, milli; *çerh-cenâb* sıfatı ile beraber kullanılan *şeh* lafzı ise dört bir tarafın şâhı, yani kozmopolit, çok uluslu ve tüm dünyayı kapsayan cihan-şümul bir hükümdarı tanımlamaktadır.

Şair, *şeh* ve *ulus hanı* tabirlerini aynı kişiyi tavsif etmek için kullanmaktadır. Cengiz devlet geleneğine dayanan bir ulusun hanı olan kişi yeni fethedilen yerlerin ise *şâh*ıdır. Yani her iki unvana da meşru olarak sahiptir.

Şair, şah ve han'ın nasıl olması gerektiği algısını, onların deniz/*bahr* ve bulut/*sehâb* lafızlarıyla cömertlik vasıflarını vurgulayarak vermektedir.

Hanlar Hânı yahut Ka'an

Kanı hanlar hanı Çıngız Han

Ögedey kanı ki irdi ka'an (FK, 689/23)

[66] Cengiz Han, imparatorluğunu *Cuci, Çağatay, Ögedey* ve *Tului* adındaki dört oğlu arasında paylaştıran bir ulus sistemi kurmuştur. Şair, Cengiz Han'dan yüzyıl sonra Timur'un, Cuci ve Çağatay uluslarını tek bayrak altında toplamasına telmih yapılmaktadır. Cengiz'in dört oğlundan her biri için *ulus hanı;* Cengiz Han için de *hanlar hanı* unvanı kullanılmaktadır.

Cengiz Han, *hanlar hanı* olarak, babasından sonra tahta geçen Ögedey ise *ka'an* olarak tanımlanmaktadır.

İlk başta *han* unvanını kullanan Cengiz, daha sonra pek çok hanlığı birleştirerek *hanlar hanı* unvanını elde etmiştir. Şair, Cengiz'in ölümünden sonra yerine geçen Ögedey'i ise *ka'an* unvanı ile anmaktadır. Anlaşılan *ka'an* lafzı *hanlar hanı* yerine kullanılmaktadır ve sıradan bir han unvanına göre daha üst bir pozisyonu işaret etmektedir.

Tâbi'i rây ile hükmi hânlar

Emri me'mûrı bolup sultânlar (FK, 689/8)

Şair, muhtemelen Hüseyin Baykara'yı methettiği bu beyitte, *han*ların ve *sultan*ların kendisine tabi olduğunu söylemektedir.

Şair, memduhunun kudretini tespit için hanların, onun görüş ve hükümlerine tabi olduğunu, sultanların ise onun emrinde birer memur gibi olduğunu söylemektedir.

Han'ın Soyu ve Şahsiyeti

Asl u gevher bile hânlar hânı

Cevher-i zât ile cânlar cânı (FK, 689/172)

Beyitte, *cânlar cânı* ile kafiyelendiğinden bu unvanın *hânlar hânı* şeklinde telaffuz edildiği anlaşılmaktadır.

Şair, memduhunun neseben/*asl* han soyundan geldiğini, karakter ve kişiliği/*zât* itibarıyla da çok candan yani samimi olduğunu söylemektedir.

Meşru bir hanlık için hanın yine han soyundan gelmesi ve halk tarafından seviliyor olması algısı vurgulanmaktadır.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

Tâ dehr durur dehr üze sultân bolgıl

Tâ ‘âlem irür ‘âlem üze hân bolgıl

Devrân ilining cismide hem cân bolgıl

Hem cânlarıga mâye-i derman bolgıl (GS, 824/5)

Şair, sultana dua ettiği bu bentte, dünya durdukça sultanlığının ve hanlığının devamını, halkın da canı olmasını dilemektedir.

Devletin temsil eden *han* ve *sultan* aynı zamanda halkının da canı olarak düşünülmektedir.

Han ve Sultan

Bu yanglıg yazdı elkâbını devrân ki-Sultân bin Sultân bin Sultân Ebü'l-Gâzî Sultân Hüseyn Bahâdır Hân halleda'llâhu mülkehû ve sultanehû ve efâza 'ale'l-'âlemîn (GS, mukaddime, s. 11)

Şair, Hüseyin Baykara için hem *sultan* hem *han* sıfatı bir arada kullanmaktadır. Bu iki unvanın ekseriyetle yakın ve benzer anlama gelecek şekilde kullanıldığı görülür. Metinde de geçtiği gibi bu unvanlar, hükümdarın *elkâb*ındandır.

Hiç şeh tapmadı bir hân sin dik

Bu ulus körmedi mihmân sin dik (FK, 689/175)

Bu beyitte *mihmân* ile kafiyelenmesi, *hân* lafzının telaffuzu ile bir ipucu kabul edilebilir.

Ayrıca burada resmi tabakalaşmada şeh'in altında olduğu açıkça ifade edilmektedir. Han şaha bağlıdır, şeh-şah ise *hanlar hanı* statüsündedir.

Han, şaha bağlı fakat ulusun idarecisidir. *Mihmân* lafzı, misafir anlamının yanında yol gösteren manasına da geldiğinden *han*, birkaç boyun birleşmesinden meydana gelen *ulus* organizasyonunun yol göstericisi gibi algılanmaktadır.

Ata vü pîring irür şâh-ı zamân

Aga vü kardeş u mahdûmunga hân (FK, 689/198)

Beyitte, *şâh* ve *hân* lafızları birlikte ve aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.

Şair, baban ve deden zamanın şahı idi, sen ağalarına, kardeşlerine ve erkek evlatlarına hanlık ediyorsun diyerek, memduhunun makamının yüceliğini nesebe dayalı olarak övmektedir.

Evlilik Hiyerarşisi

İy Nevâyî çu gedâ-sin sin ü bir lûlî-veş

Şehga mirzâ vü mirek hanga Kıyat u Kongrat (FK, 77/9)

Beyitte, *şah* ve *han* karşılaştırılmaktadır. Sevgili olarak, gedaya Çingene/*lûlî*, şâh'a şehzâde/*mirzâ*, hanlara da Kongrat ve Kıyat boylarından birisi uygun sayılmaktadır. (bknz. *barlas*)

Han Kurultayı; Töre, Teşrifât ve Hanlık Kadehi

Sâkiyâ mey tut u koygıl sözni

Han kurultayıga yitkür özni (FK, 689/165)

Han, toplantı ve eğlence meclisi anlamına gelen *kurultay* düzenlemektedir. Türk-Moğol geleneğine göre bu toplantılarda *sâkî*lerin de bulunduğu ve mey içildiği anlaşılmaktadır. (bknz. *ayagçı*)

Bizning şah hânga la'l-gûn ayag birgende aytılıptur u hevâdın sîm-i sûre yağarda rakam kılılıptur:

Felek saçtı hân basıga sîm-i nâb

Bizing şâh ayagıga la'l-i müzâb

Felek birle şeh kadr u câhı ara

Tefâvüt nişandın itkil hisâb (NŞ, 668)

Şah'ın han'a kadeh sunduğu sırada kar yağmaktadır. Şair, bu durumu çeşitli teşbihlerle mevzu ederek tasvir etmektedir: Felek, hanın başına ham gümüş saçtı; bizim şah kadehine/*ayag* eritilmiş yakut döktü, feleğin han'a verdiği kadr ve câhı bu iki nişandan hesap edin.

Kıtadan ve açıklama metninden, şâh'ın hân'a kadeh/*ayag* sunması onu taltif etmek ve hanlığını tasdik etmek maksatlı olduğu anlaşılmaktadır.

Töre birle baş urup tut hanga

Sorkutın bir min-i bî-sâmânga

Özni ol sorkut ile mest kılay

Sözni han bezmide peyvest kılay

Kim eyâ tört uluska vâris

Fahr itip zâtınga rûh-ı Yâfis (FK, 689/169-171)

Beyitteki; *Türk, töre* ve *Cengiz* lafızları *han* unvanının Türk-Moğol geleneğine dayalı bir tanımlama olduğunu vurgulamaktadır.

Han bezmi tabiri ise, hanların meşruiyet için düzenledikleri resmi-yarı resmi eğlence törenlerini ifade etmektedir. Şiirden, bu meclise, töreye uygun/*töre birle*

başvurulduğu, Han'ın bezminde içecek olarak saf şarap yahut kımız/*sorkut*[67] içildiği ve han ile mülakat fırsatı yakalandığı anlaşılmaktadır.

Beyitlerde *han* ile ilgili olarak dikkat çeken diğer hususlar ise şunlardır: Şairin bahsettiği ve meclisine katılıp sarhoş olmak istediği han, *dört ulus*a vâristir. Bu dört ulus kavramı, Cengiz'in organizasyonundaki dört ulus sistemine telmihtir ki dört ulusa varis olmak Cengiz mirasına külliyen varis olmak demektir. Ayrıca Türklerin en eski atası olarak kabul edilen Yafes'in ruhu bu *han* ile iftihar etmektedir.

[67] **sorkut** *sôr-gut* cür'a.; **sarkud** Mo. *sarhud* cür'a. (Nevâyî Lügatı) **sarkud** Mo. *sarhud* mücered şarâb keyfiyetine dirler. (Nevâyî Lügati)
Mahzen-i Mîr haydar'ın sebebi nazmında geçen kelime (Sabr ile Eyyûb'ga hem-dest bol / Cur'asınıng sarkudıdın mest bol) şeklinde geçmektedir. Kelimeye *cür'a* manası değil de *halis şarap* anlamı vermek daha doğrudur.

2. 52. HARÎF (حريف)

harîf (A.) حريف **1.** meslektaş. **2.** âşığın rakibi, aynı sevgiliye âşık olan kişi. **3.** herif, kaba insan. **4.** teklifsiz dost, adam gibi adam. **5.** meclis ehli, görgü kurallarından haberdar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Arkadaş. Meclis ve içki arkadaşı. Teklifsiz dost. (bknz. *refîk*) (krlştnz. *rakîb*)

Şiirde *arkadaş* anlamıyla birlikte, sohbet arkadaşı, daha çok da içki meclisi arkadaşı olarak geçer.

Güzelliği ile vurgulanır. Hoş sohbet ve temiz niyetli olan bir *harîf* tercih edilir. Onsuz meclis eksiktir. Şair, *harîf*siz içmek istemez.

Şair, *harîf* tipini bazı sıfatlarla beraber kullanarak çeşitlendirir; *sâde*, *şeng*, *halvet*, *nükte-dân*, *mukâmir-veş*, *cür'a-keş* gibi.

Şiirde, *harîf* tipi *rakîb* tipi ile tezat oluşturmaktadır.

Epitetler: *harîf-i bâde-peymâ, câm-ı harîfane, harîf x düşmen, hem-pây, hem-dest, harîf-i meclis, harîf : yâr, mey harîfi, harîf-i halvet, harîf-i sâde, harîf-i sâde-i âzâde, mukâmir-veş harîf, harîf-i cür'a-keş, harîf-i şeng, harîf-i nükte-dân*

İçki Meclisi Arkadaşı Olarak Harîf

Bâd-peymâ zâhid olsa düşmen irmestür gamım

Min ki boldum bir harîf-i bâde-peymâ birle dost (BV, 83/3)

Beyitte *harîf-i bâde-peymâ* ve *bâd-peymâ zâhid* tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Bâde-peymâ içki içen, ayyaş anlamındadır; *bâd-peymâ* ise bununla tam bir tezat oluşturacak şekilde eli avucu boş, boşa kürek çeken manasına gelen bir tabirdir.[68]

Kil bir dem ay harîf hârâbat sarı kim

Mey vechidür bu hırka bile taylasânımız (GS, 218/3)

Rind-şair, harîf'e seslenerek onu meyhane tarafına çağırmaktadır. *Harîf,* içki arkadaşıdır ve rind-şair ile buluşma noktaları *harâbât*tır. Şair, bu arkadaşı için parası olmadığı zaman hırka ve sarığını/*taylasan* dahi rehin vermekte tereddüt etmeyecektir.

Nûş eyler imiş kadehni cânâne tola

Sâkî manga tut câm-ı harîfane tola

[68] (Çu bâ habîb nişînî vü bâde-peymâyî // Beyâd dâr muhibbân-i bâd-peymâ râ) *Oturmuşsan dostla, çekiyorsan bâdeyi; Çıkarma aklından avucu boş sevenleri. (Hâfız)* (Türkçe-Farsça Sözlük) Bu iki birleşik yapının Hâfız'ın dîvânında da lafzen *cinas,* manen *tezat* oluşturacak şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Koy ger hod irür sipihr peymâne tola

Her niçe ki hâlî itsem it yana tola (GS, 743)

Harîf, içki arkadaşıdır. Şair, yukarıdaki beyitte sâkî'den *câm-ı harîfâne* ister. Tanımadığı kimseye davranışı ile bildiği ve meclis arkadaşlığı ettiği kimselere doldurduğu mey muhtemelen aynı değildir ki rind-şair, *sâkî*den arkadaş işi *câm* istemektedir.

Zühd könglüm közgüsin kılmış mükedder ay harîf

Sındurur min tevbe pîr-i 'ışk irşâdı bile (GS, 477/3)

Şair, muhtemelen şeyh'in tavsiyesi ile başladığı *zühd* ile gönül aynasının karardığını fakat *pîr-i aşk*ın irşadı ile tövbesini bozacağını dolayısı ile mey ile bu paslı aynayı temizleyip sileceğini söyler. Tüm bunları söylediği kişi *harîf*tir. Yani şair, *harîf* ile dertleşmektedir.

Aşk Yolunda Harîf Olmaz

Tarîk-ı 'ışk ara ger özni ferd kılsa birev

Harîf imes anga yir kök niçe irürler ikev (FK, 531/1)

Şaire göre aşk yolu, yalnızlık yoludur. Tarîk-i aşka giren kimse cemiyetten tecrit olmalı ve yalnız kalmalıdır. Şair, mübalağa ile ve estetik bir şekilde, herkese kucak açan yer ve gök bile âşığa *harîf* değildir demektedir.

Yok harîfî ki fenâ deştide kollar tutuşup

Bolsa yol kat'ıda hem-pây manga vü hem-dest (GS, 92/6)

Burada *harîf* tipi, *hem-dest* ve *hem-pây* sıfatları ile beraber kullanılmaktadır. Farsça *hem-* öneki ile oluşturulan bu birleşik sıfatlar eşitlik ve iştirak ihtiva etmektedir kişi ile *harîfi*nin aynı statüye sahip olduklarını vurgular.

Yine meseleye aşk zaviyesinden bakan şair, fena çölünde kaybolduğundan, koluna girip birlikte yürüyeceği ve dayanacağı bir arkadaşının olmamasından yakınır.

Şair, aşkı bir yolculuk gibi ve *harîf*i de bu yolculukta kendisine eşlik edecek bir yol arkadaşı gibi düşünmektedir. (bknz. *yoldaş*)

Cünûnum kûyide bir taş zahmıga harîf irmes

Niçe Ferhâd sevdâ tagıda Mecnûn misâl olgay (FK, 611/5)

Ferhâd'ın sevda dağında mecnun olup tek başına dert çektiği gibi delilikten acılar çekerken âşığın hiç bir arkadaşı yoktur.

Âşık-şair, burada yine aşk yolunda çektiği eziyetleri kendisiyle paylaşacak bir *harîf*inin olmamasından yakınır.

Şairin *harîf*i bir dert ortağı olarak da gördüğü anlaşılmaktadır.

Sevgiliye Harîf Olmak

Köngül ni müjde birür-sin ki bezm ara tün-e-gün

Harîfler ara yâd itmiş ol sanem bizni (BV, 627/3)

Âşık şair, aldığı ve müjde olarak tanımladığı bir haber karşısında çok mutludur ve kendini tecritle gönlüne seslenir: *Ey gönül müjde olarak ne verirsin, o sanem gibi güzel sevgili bizi harîfleri arasında zikretmiş*!

Sevgilinin *harîf*leri arasında olduğunu öğrenmek âşığı son derece mutlu etmekte ve bu müjdeyi getirene bir şey vermek istemektedir.

Bî-vefâlar zulm ü bî-dâdıga irmes sin harîf

Ay sınuk könglüm eger hod şîşe ger pulâd bol (GS, 398/4)

Sevgilinin yaptıklarından dolayı gönlü kırılan âşık şair, kendini tecritle kendine seslenir: Vefasız sevgilinin zulmü ve adaletsizliğine eğer *harîf* olacak kadar yakın değilsen ister cam ister çelik ol yine de kırılırsın!

Gönlü kırılmış bir âşık olarak şair, sevgilinin cevr ve cefalarına alışıp onlarla arkadaş/*harîf* gibi olmak gerektiğini düşünür.

Bazı Harîf Tipleri

Sin irding meclisim harîfi

Kim yidi hased sipihr-i gaddâr

Yüz hasret ile mini ayırdı

Vaslıngdın eyâ huceste-dîdâr

İmdi ki firak ara tüşüp-min

Tapkunça yana harîf yâ yâr

Yâdıngnı kılay harîf-i meclis

Fikringni itey köngülge munis (BV, 659/5-8)

Bu manzumede birkaç kere daha *harîf-i meclis* geçmektedir. Şair, *harîf*inden ayrı düşmüştür ve firaktadır. Yeni bir *harîf* yahut *yâr* buluncaya kadar eski munis *harîf-i meclis*ini yâd edecektir.

Yâr ve *harîf*in ibarede beraber geçmesi ayrıca dikkat çekicidir. Şair için *yâr* ile *harîf* birbirinin muadili, alternatifidir ve aynı statüdedir.

Bade hoştur ger harîfim bolsa bir yâr-ı zarîf

Mey harîfi ger zarîf irmes anga irmen harîf (GS, 318/1)

Şair, harîf'in türünü belirleyen bir sıfatla *mey harîfi* tabirini kullanır. Yine *harîf* lafzının sıfatı olarak kullanılan *zarîf* kelimesi aynı zamanda *harîf* lafzı ile cinaslı kullanılmaktadır.

Şair, mey arkadaşı olarak bir *yâr-ı zarîf* istemektedir. Eğer bu sıfatları haiz değilse onunla *harîf* olmak istemez. Yani şaire göre *harîf*, zarif bir dosttur.

Hidmetiga mahrem olsam hem kaçan imkânı bar

Kim digey bir lahzaî bolgıl harîf-i halvetim (GS, 408/4)

Harîf-i halvet tabiri yakın bir arkadaşlığı tanımlamak için kullanılmaktadır. Şair, sevgilinin yakın hizmetinde bulunarak bir lahza da olsa yakın arkadaşı olmak istemektedir.

Evvel îşte menzîl-i emn ü harîf-i sâde tap

Çün ki bu ikki müyesser boldı nukl ü bâde tap

İktifâ kılma bularga ister iseng lâhza'î

Nükte sürmek bir harîf-i sâde-i âzâde tap (NŞ, 68/1, 2)

Şair, *harîf-i sâde* tabirini ikinci beyitte *harîf-i sâde-i âzâde* şeklinde tekrar eder. Şair, anlamlı sohbet etmek/*nükte sürmek* istersen saf ve temiz bir arkadaş içki meclisi için uygundur demektedir.

Şairin bu iki beyitte rindâne bir tavsiyesi söz konusudur. Şairin tavsiyesi şu şekildedir: Evvela emniyetli bir yer bul, sonra temiz bir arkadaş, bu ikisini temin ettikten sonra içki ve meze ayarla, bunlarla yetinme ve hoş sohbet için âzâde bir arkadaş bul.

Harîf lafzını, *sâde* ve *âzâde* [69] lafızları ile tavsif eden şair, harîfin temiz ve iyi niyetli olmasının yanı sıra aynı zamanda da kayıtsız, hür salim ve müberrâ olmasını istemektedir.

Sâde, saf temiz anlamlarının yanı sıra sadık ve doğru manasına da kullanılmaktadır.

Bakmasa tesbîh u mushaf hattıga yok ‘ayb kim

Fâriğ irmes dâne-i nukl ü harîf-i sâdedin (GS, 474/2)

Şair, beyitte, iki tip, iki mekân ve iki simge eşyayı birbirine mukabil kullanmaktadır. *Zahid*, tesbih ve kuran hattı ile meşgul iken *rind*, güzel harîfin yüzü ve meze ile vakit geçirir.

Harîf-i sâde, cinsiyeti belli olmamakla beraber, güzel yüzlü içki arkadaşı anlamında kullanılmaktadır. *Dâne-i nukl* ise meze olarak içkinin yanında tüketilen kuru yemiş taneleridir ve tespih/*tesbîh* tanelerine mukabil kullanılmaktadır.

Şair, *zahid* ile rindi, Mushaf ile harîfin güzel yüzünü, yemiş taneleri ile de tespihi *müretteb leff ü neşr* oluşturacak şekilde kullanmaktadır.

Mukâmir-veş harîfi könglüm ilmiş

Ki gış kılgansayı könglüm kılur gış (NŞ, 255/5)

Mukâmir-veş harîf ay yüzlü harîf anlamındadır. *İl-* kelimesi bağlamak bend etmek manasına gelir. Şair, gönlünü ay yüzlü bir *harîf*e bağlamıştır ve o ne yaparsa o da onu yapmaktadır.

[69] Kayd u bendden gaileden ari olan. (Lügat-i Remzi, s. 42)

İy harâbât ehli yitmeydür kadehdin neş’e’î

Ol harâbât-ı harîf-i nükte-dânımnı tileng (FK, 364/7)

Meyhanede olmak ve yalnız başına şarap içmek, rind-şaire neşe vermemektedir. Şair, *nüktedân* olarak tavsif ettiği *harîf*i de yanında istemektedir.

Melâlet bolsa cananda tiginçe bar durjur canda

Eger her gül gülistanda körünse bir harîf-i şeng (NŞ, 335/5)

Harîf-i şeng tabiri neşeli, keyifli ve eğlenceli bir meclis arkadaşını tanımlamaktadır. İlk mısradaki melâlet lafzı ile ikinci mısradaki şeng lafzı tezat oluşturmaktadır.

Şair, sevgilisinin/*cânân* hüzünlü olduğu bir ortamda, bu ortam bir gül bahçesi bile olsa ve her gül neşeli bir *harîf* gibi görünse de, sevgilinin melâlini ta canımda imiş gibi hissederim demektedir.

Yasasalar ni ‘aceb deyr ara mezârımnı

Mining ki muğ-beçelerdür harîf-i cür‘a-keşim (GS, 410/6)

Şair, mezarının meyhaneye yapılmasını garip karşılamamaktadır çünkü muğ-beçeler onun harîfidir.

Harîf-i cür‘a-keş tabiri, ara sıra ve az içen değil, çok ve sıkı içicileri kast etmek için kullanılmaktadır.

Genç ile Yaşlının Harîfliği

Min harîf bolgan karıga kayda meyl itkey birev

Kim irür şeydâsı gam deştide yüz mecnûn yiğit (NŞ, 80/5)

*Harîf*liğin yaş bakımından da bir denklik gerektirdiği hissedilmektedir. Lakin burada *harîf* biraz sevgili gibi kullanılmaktadır. Şair, yaşlı biri ile genç/*yiğit* birinin *harîf* olmasını uygun bulmamaktadır.

Şeyh ile Harîf Olmak

Şeyh aytur bir kerâmâtını her dem özge nev'

Gûyiyâ nisyân bolur gâlib kişi bolsa harîf (NŞ, 307/6)

Şair, kendi kerametini her seferinde farklı anlatan bir şeyh'in sohbetinden hiç keyif almamakla birlikte eğer bu şahısla *harîf* olsam bana da bu nisyân bulaşır diyerek onun unutkanlığı ile dalga geçmektedir. (bknz. *şeyh*)

Âşıklarla Harîf Olmak

Ni nev' könglüm olur 'ışk hayli birle harîf

Kim ol şeh asru tüvânâ bu munglug asru za'îf (NŞ, 306/1)

Güçlü bir şah olan sevgili karşında zayıf ve kederli olması şairin, âşıklar zümresine *harîf* olmasını iktiza eder. Beyitten anlaşıldığına göre aynı durumdaki insanlar bir arkadaşlık grubu teşkil eder. Şair, içinde bulunduğu durum gereği âşıklar grubu/*ışk hayli* ile ayniyet ihtiva ettiğinden kendini bu gruba yakın bulmaktadır.

Yani şaire göre *harîf*lik aynı sosyal gruba ait olmak şeklinde tanımlanmaktadır. Aynı güzele âşık olanlar sosyal bir grup oluştururlar. Fakat beytin genel bakışı çerçevesinde şair, o çok güçlü sevgilinin âşıklarının oluşturduğu gruba dâhil olamayacağını çünkü çok zayıf olduğunu söylemektedir.

2. 53. HİNDÛ (هندو)

hindû (Peh.) **1.** hindu, hintli. **2.** köle. **3.** uşak. **4.** bekçi. **5.** (mec.) siyah. **6.** (mec.) zülüf. **7.** (mec.) ben, benek. **8.** göçebe. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Etnik kimlik. Hintli. Hindistanlı.

Şiirde Hintli, sihirbazlığı ve bilhassa gözleri ile büyü yapabilmesiyle anılır.

Hintli tipi ile alakalı şiirde en dikkat çekici hususlardan birisi koyu ten rengidir. Estetik bir bakış açısıyla, ten renginden dolayı sevgilinin yüzündeki koyu renkli ben/*hâl* ile *Hindû* arasında sürekli bir teşbih alakası kurulur; sevgilinin saçı/*zülf* ve kaşları da koyu renklerinden dolayı Hintliye benzetilir. Yine bu açıdan, koyu ten rengine sahip *Hintli*, beyaz tenli *Türk* ile tezat oluşturacak şekilde kullanılır.

Hintli tipi, ayrıca dans etmesi ve etrafına toplanan insanlara gösteri yapmasıyla da şiire mevzu olmaktadır.

Hintlinin dini kimliği, şiirde değinilen diğer bir konudur. Ateş-perestliği ve ateşe secde etmesi, suya oturarak ibadet etmesi, güneşe secde etmesi şiirde bazen güzel teşbihlerle geçerken bazen de istihza yollu değinilenhususiyetleridir.

Şairin, Hintli tipi ile alakalı diğer bir istihza konusu yaptığı durum, Hintlinin bazı harfleri doğru telaffuz edememesidir. Hintli, bu noktada *fesahat* ile anılan *Arab* tipi ile karşılaştırılır.

Hindû kelimesinin *köle* anlamında ve ayrıca *Fars* yahut *İranlı* anlamında kullanıldığı görülür.

Şiirde Hintli, papağan/*tûtî* ehlileştirme mevzusu ile alakalı olarak da geçmektedir.

Epitetler: *Hindû-yı âteş-dânî*, *Hindû-yı âteş-perest*, *mülâ'ib Hindû*, *Hindû ol-*, *Hindû-yı sâhir*, *Hindû-yı zülf*, *Hâl-i hindû*, *Hindû-beçe, yüzi kara Hindû, tûtî*

Hindû ve Suya Çömmek

Kaldı hâling tir astıda yâhod

Demin asrar suga çomup hindû (FK, 545/2)

Beyitte şair, sevgilinin yüzündeki benin/*hâl* ter damlası altında kalmasıyla, ibadet için Ganj nehrine giren Hindû arasında bağlantı kurmaktadır.

Benzer bir mana aşağıdaki beyitte de görülür:

Yüzüngde katre-i hoy hâl noktasın mu yaşurdı

Veya çumup nefes asrar hayât suyıda Hindû (NŞ, 511/4)

Bir yukardaki beyitle nerdeyse aynı olan bu beyitte Hindû'nun çömeldiği suyun âb-ı hayata benzetildiği görülür. Dolayısıyla sevgilinin teri, âşık için hayat suyudur.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

Zülfüng açılıp 'ârız-ı dil-cû bile oynar

Hindû-beçeî şûh durur su bile oynar (BV, 166/1)

Şair, dağılmış ve sevgilinin su gibi parlak yüzüne dokunan zülfünü -renginden dolayı-, su ile oynayan Hintli bir çocuğa benzetmektedir. Sevgilinin yüzü, parlak ve beyaz olmasından dolayı berrak bir suya, zülüf de renginden ve belki de boy olarak kısa olmasından dolayı Hintli bir çocuğa benzetilmektedir.

Hindû'nun Güneşe Secde Etmesi

Sücûd iter kuyaş allıda iyle kim Hindû

Yüzüng kaşıda kuyaş lâ ilâhe illâ hû (FK, 547/1)

Hindû'nun dinî inancına gönderme yapılan beyitte güneşe tapmaları vurgulanmaktadır.

Ateşperest Hindû

Ni safâ lâfın urar Hindû-yı âteş-dânî

Öy yarutmas kösev on katla yarutsang anı (FK, 750)

Köseği -sıcaklığı on kat artırılsa bile- evi ısıtamamakta/aydınlatamamakta iken nasıl olur da bize aydınlık/safâ getirir diyen şair, Hindistanlı bir ateşperestin dini inancını istihza mevzusu yapmaktadır.

Kaşlarıngdur gûyâ ikki Hindû-yı âteş-perest

Meyl kılgan secdega otluk ‘izârıng yanıda (NŞ, 561/2)

Sevgilinin kırmızı yanağını ateşe; yanağına doğru kıvrılmış koyu renkli kaşlarını da koyu ten rengi ile benzerlik alakası kurarak iki Hintliye benzeten şair, kaşların yüze doğru eğimli olmalarını ise bir *hüsn-i ta‘lîl* bağlamında ateşe secde etmek için eğilmelerine benzetir.

Hintli'nin Ten Rengi

Nesteren yâ sünbül allında bolung hoş-hâl ikev

Ger Hıtâyî birle-sin ser-germ ü ger Hindû bile (FK, 566/4)

Beyaz tenli Hıtay Türkleri ile koyu ten rengine sahip Hindistanlılar arasında *sümbül* ve *nesteren* üzerinden bir karşılaştırma yapan şair, güzellik bakımından ikisi arasında bir tercih yapamamaktadır.

Şair, pek çok rengi olan bu iki çiçekten muhtemelen Hıtay Türkü ile daha çok beyazı meşhur olan *sümbül* arasında; koyu rengiyle anılan nesteren ile de Hindû arasında bir *leff ü neşr* sanatı yapmaktadır.

Sifle-i dûnnıng bukalemunlugıda kim nümû-dârı irür gun-â-gun:

Dü-rengâne söz sifle-i nahs dip

Kılur Türk ü Hindûga zâhir nifâk

Bi-‘aynih anıng dik ki sıçkay cibin

Ak üzre kara vü kara üzre ak (FK, 711/1, 2)

Türk ve *Hind* yukarıdaki kıtada bir etnik pejoratif bağlamında geçmektedir. İki manaya gelecek şekilde konuşan bir kimsenin eleştirildiği bu beyitlerde, beyaz üzerine siyah, siyah zemin üzerine beyaz pislik yapan sinek, ak/Türk ve kara/Hint ten renkleriyle münasebetli olarak zikredilmektedir.

Kıtanın açıklama kısmında şair, ikili söz söyleyen kimseyi alçak ve bukalemun şeklinde tanımlamakta ikinci beyitte ise sineğe/*cibin* benzetmektedir.

‘Işk otınıng dûdıdın Hindû bolup-min yârga

Eşk yugandın niçük bolgay ten-i 'üryanım ak (NŞ, 319/2)

Âşık, aşk ateşinde yanmış ve dumanının isiyle çıplak bedeni koyu bir renk almıştır. Gözyaşı döksem de bu is temizlenip ağarmaz diyen şair, teninin koyu bir renk almasını *Hindû bol-* şeklinde tasvir eder.

Aşağıdaki beyit de aynı manadadır:

Hindû oldum hecri itkeç rüzgârımnı kara

Yâ belâga nokta yâ endûh yüzige hâl-min (BV, 496/5)

Şairin, ayrılık/*hecr* yüzünden bahtı kararmıştır. Bahtının kararmasıyla, teninin de karardığını *Hindû ol-* tabiriyle belirten şair, kendini belâ / بـ لا kelimesinin yahut endûh / انـ دوه kelimesinin üstündeki/yüzündeki bene/*hâl*/*nokta* benzetmiştir.

Şair, ilk mısradaki *kâra rüzgâr* ve *hecr* kelimeleriyle tenasüplü olarak aşağıda *belâ*/bela ve keder/*endûh* kelimelerini zikreder. Her ikisinin de noktalı kelimeler olması ile ilk mısradaki *hindû oldum* tabiriyle ve Hindû'nun ten renginden dolayı sevgilinin yüzündeki bene benzetilmesi arasında ilişki vardır.

Koyu renginden dolayı sevgilinin benleri/*hâl* şiirde, sık sık Hintliye benzetilmektedir.

Yüzde hâl-i lebing ol Hindû irür

Kim içer hırmen-i gül üstide mül (FK, 391/3)

Sevgilinin dudağındaki ben, gül harmanı üzerinde oturup şarap içen bir Hintliye benzetilmektedir.

Gerçi Hindistânda kar olmas velî ak rahtını

Yaydı Hindistân kibi bu tünde nâ-makdûr kış (BV, 266/2)

Şair, karanlık bir gecede bir anda bastıran karı, kış'ın beyaz çulunu sermesine benzetmektedir.

İkinci mısradaki *Hindistân kibi tün* ibaresiyle zifiri karanlık yahut Hindistan iklimi gibi yumuşak bir gece anlamında okuyabiliriz.

Benefşening nige bolmış dimağı munça uluk

Kim ol sining hatınga Hindûyî durur mayruk (BV, 321/1)

Zülf menekşeye, Menekşe ise boynu bükük olmasından ve koyu renginden dolayı sakat/*mayruk* bir Hintliye benzetilmektedir.

Menekşe koyu renkli -mor- ve eğri boyunludur. Sevgilinin hattıyla kıyaslanınca koyu renkli ve boynu bükük olduğundan sakat bir Hindû gibi kalmaktadır.

Beytin ara planında *zülüf* ve *hatt* kıyaslanmaktadır. Düz bir çizgi gibi düşünülen *hatt* karşısında, eğri olan *zülf* özrülü gibi durmaktadır.

Hintli ve Dans

Bir mülâʻib Hindû olmış her közüngnüng merdümi

Kirpiking Hind ehlidin hengâme tüzgen ikki hayl (NŞ, 365/5)

Ela-kara gözlü sevgilinin göz bebekleri kahverengine yakındır. Renginden dolayı bir Hintliye, sağa sola çok hareket edip oynamalarından dolayı da bir dansçıya/*mülâʻib* benzetilmektedir.

Mazmunu açacak olursak, ortada dans eden iki Hintli dansçı ve etraflarında çalgı çalan yahut alkış tutan yine Hintli iki grup insan vardır. Gözü, dolayısıyla göz bebeğini çevreleyen kirpikler, yine renklerinden, göz etrafını çevrelemelerinden ve sürekli kırpışmalarından dolayı alkış tutan kalabalığa benzetilmişlerdir.

Aşağıdaki beyit de aynı mazmunu ihtiva etmektedir:

Hindûyîdür bü'l-ʻacab bâzî-ger ol köz devride

Hind ili ehli temâşâ hayl-i müjgân her taraf (BV, 310/5)

Bu beyitte *Hindû* lafzı, dansçıdan çok el çabukluğu yahut maharete dayalı bir göstericiyi ifade eden *bâzîger* ile beraber geçer. Gösteri yapan bir Hintlinin etrafında halkalanmış yine Hintli bir insan grubu tasvir edilmektedir. (bknz. *bâzî-ger*)

Hintli ve Büyü

Otlug ‘izârıng üzre ol turfe hâl-i câdû

Otka tüşüp köyüptür âteş-perest Hindû (FK, 542/1)

Şair, sevgilisinin kırmızı yanağının üzerindeki koyu renkli beni, ilk mısrada, ateş yakıp büyü yapan bir cadıya/*câdû*; ikinci mısrada ise, ateşte düşüp yanan, ateş-perest bir Hindûya benzetir.

Şair, sevgilisinin gül renkli yanağındaki benin renginin koyuluğunu, yalnızca koyu ten rengine sahip sıradan bir Hindû'ya değil ateşe taparken ateşe düşüp yanmış, dolayısıyla daha da kararmış bir Hindû'ya benzeterek vurgulamaktadır.

Tilbe irmes belki ikki Hindû-yi sâhir durur

Baş koşup efsûn üçün gûya kılurlar güft ü gû

Yâ temâşâ kılgalı yâ sihr-i ta‘lîm algalı

Zülfining Hindûları her sandın kılmış gulû (BV, 511/5)

Sevgilin kaşları ve sevgilinin zülüfleri koyu renklerinden dolayı Hindûya benzetilmektedir.

Dikkat çeken husus ise Hintli tipinin sihir ile ilişkilendirilmesidir. Sevgilinin kaşları, baş başa verip yapacakları büyü hakkında konuşan iki sihirbaza, sevgilinin yüzüne doğru eğilmiş zülüfleri de bu büyü gösterisini izlemek yahut öğrenmek için etraflarına toplanmış yine Hintli bir kalabalığa benzetilmektedir.

Hindû-yı sâhir, *efsûn*, *sihr* ve *Hindû* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır.

Hindû-yı zülfi kim ol yüz taht-ı fermânındadur

Câdûyîdür kim anga gûyâ perî teshîri bar (FK, 192/4)

Zülüf, sevgilinin peri kadar güzel yüzünün tahtında oturmakta olan bir Hintlidir. Burada oturup hükmetmesi sanki onun perilere bile tesir edecek bir sihre sahip olduğunu göstermektedir.

Câdû, *perî* ve *teshîr* lafızları tenasüplü kullanılmıştır.

Hindli'nin Konuşması ve Telaffuzu

Tili hurûfka ivrülmegen besâ Hindû

Ki boldı nüktesi köp gayb hısnıga fâtih (FK, 105/5)

Şair, bu beyitte dili harfleri-kelimeleri telaffuza dönmeyen bir Hindûnun nükteleriyle gayb kalesini fethettiğini söylemektedir.

Bu beyti aldığımız gazelin dördüncü beytinde geçen *şârih* ve *Keşşâf* kelimelerinden, şairin bahsettiği kişinin *Zemahşerî* olduğu anlaşılır. En muteber

tefsirlerden birinin yazarı ve fesahatiyle meşhur olan Zemahşerî, Harezmlidir ve Fars asıllıdır.[70] Şair, *Hindû* kelimesini *Fars* [71] anlamında kullanmaktadır.[72]

Şair, Zemahşerî'nin yazıda/*kitabet* fasih olduğunu fakat konuşurken/*hitâbet* bazı harfleri telaffuz edemediğine telmih yapmaktadır.

Bu gülşendin ki bülbül zâğ ile tingdür firâk evlâ

Nitey ol yirde kim yoktur 'Arabka fark Hindû'dın (NŞ, 502/8)

Şair, ekseriyetle, Arapları fesâhatle anarken Hindli'nin ise bazı harfleri telaffuz etmekte zorlandığını belirtir. (bknz. *'arab*)

Beytin ilk mısrasındaki *bülbül* ve *zâğ* lafızları sırasıyla ikinci mısradaki Arab ve Hindû'ya mukâbil kullanılmaktadır. Şairin, telaffuz mevzusundaki bu telmihi ayrıca *Arab bülbülü* (Pycnonotus xanthopygos) ve *Hint kargası* (Corvus splendens) adlarıyla meşhur iki kuş ile ve bu iki kuşun ötüşleriyle de ilişkilidir.

---

[70] Hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlerde de geniş bilgiye sahip olan Zemahşerî, bilhassa Arap dili ve edebiyatı konusunda otorite kabul edilmiş bir şahsiyettir ve Arap asıllı olmamasına rağmen "Şeyhü'l-Arabiyye" diye nitelendirilmiştir. Hatta onun bir gün Ebûkubeys dağına çıkıp Araplar'a, "Atalarınızın dilini, gelin benden öğrenin!" dediği rivayet edilmektedir. Arap dilindeki tartışılmaz otoritesine rağmen konuşma güçlüğü çekmesi edebiyatta birçok darbımesele konu olmuştur. (Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, "*Zemahşerî*", DİA, C. 44, s. 236.)

[71] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin de Hindû kelimesini Fars ve Fars dili anlamında kullandığı bilinmektedir: *Aslem Turkest eğerçi Hindû gûyem (Mevlânâ)*

[72] Zemahşerî'yi doğduğu dönemde Harezmde Türk nüfusunun fazla olmasından dolayı Türk asıllı kabul edenler olmasına rağmen pek çok kaynakta neseben Fars olduğu ve eserlerinin tamamını Arapça yazdığı bilgisi mevcuttur. (Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, "*Zemahşerî"*, DİA, C. 44, s. 235.)

Hintli ve Diğer Bazı Etnik Gruplar: *Arap, Ermeni, Türk, Çin, Hıtâyî*

Ting oldı bülbül ü zâğ uşbu bâğ ara ya'nî

'Arab fasîhi vü kiçe yüzi kara Hindû (NŞ, 516/6)

Şair, fasih konuşan Arap ile bazı harfleri telaffuz edemeyen Hintliyi, bülbül ve kargaya/*zâğ* benzeterek karşılaştırmaktadır.

Köngülni alsa melâhât bile tefâvüti yok

Hıtâyî olsun yeyâ Ermenî veya Hindû (NŞ, 516/6)

Nezâketle/*melâhat* gönlünü aldıktan sonra Hıtaylı, Ermenî yahut Hintli arasında bir fark yoktur diyerek şair, aşk üzerinden etnik farklılıkların ortadan kalkacağını söylemektedir.

Aşağıdaki beyitte de benzer bir bakış açısı mevcuttur:

Melâhat olsa alur cânnı lûlî vü Hindû

Ger olmasa kaçurur mâh-ı Uçça vü Halluh (NŞ, 111/4)

Lûlî veyâ *Hindû* melâhatle canını bile alabilirken, Uçça/*Öççe* ve Halluhlu, ay kadar güzel olsa da nezaket yoksa âşığı kaçırabilir.

Uçça ve Halluh bölgelerinde yaşayanlar güzellik timsali sayılırken vefasızlıkları ve zalimlikleri ile de anılır; Lûlî ve Hindû daha az güzel olsalar da naziklik/*melâhat* ile âşığın canını alabilirler.

Nevâyî itti özin eyle Türk Hindûsı

Ki ehl-i Çin ü Hıtâ boldılar anga Hindû (NŞ, 516/7)

Şair, Hindû lafzını *köle* anlamında kullanmaktadır. Türk'e köle olunca Çin ve Hoten /*Hıtâ* halkı da ona köle/*hindû* olmuştur.

Beyitte, Türk göz'ü, Çin zülfü, Hindû ise ben'i temsilen kullanılmıştır. Şair, sevgilinin gözüne meftun olunca, gözün etrafındaki ben ve zülf de ona tabi olmuştur.

Aşağıdaki beyitte de benzer bir mazmun bulunmaktadır:

Yüzüng beyâzıda ol hâl-i müşg-sâ Hindû

Garîb tüşti Hoten kişveri ara Hindû (NŞ, 516/1)

Hoten ülkesi Hıtâ/*Hıtây* Türklerinin yaşadığı yerdir ve halkı beyaz tenlidir. Hoten ülkesine giden koyu ten rengine sahip bir Hintlinin garip karşılanması gibi; şair de sevgilinin beyaz yüzündeki mis kokulu beni/*hâl* garip karşılamaktadır.

Közidin zülf eger tolgandı tang yok

Ki salmış Türk Hindistânga yağma (BV, 37/7)

Bu beyitte de göz-Türk, zülf-Hindû teşbihi vardır. Fakat bu sefer Türklerin Hindistan'a yaptığı seferlerle beraber verilmiştir. Gazneli Mahmut'un, Timur'un, Babür'ün ve diğer pek çok hükümdarın sayısız Hint akınlarına telmih yapılmaktadır.

Hintli ve Kölelik

Satarlar deşt üze min tilbeni kim tutsa Hindû dip

Tenimni hecr dûd u şu'lesiga bes ki köydürdüng (BV, 347/2)

Şair, ayrılık ateşinden ve dumanından teninin yanıp karardığını, çölde kendisini yakalayanların Hintli köle diye satabilecekleri söyleyerek vurgulamaktadır.

Hayl-ı Hindû dik ki düşmen ilgide bolgay esîr

Her birisin 'âlem içre bir taraf âvâre kıl (BV, 387/3)

Şair, beyitte, düşmana esir düşmüş bir grup Hintlinin, dünyanın her tarafına köle olarak satılmasına gönderme yapmaktadır.

Hintli ve Papağan

Çikti baş hattıng leb ü hâling kaşıda veh ni tang

Ger mülâyim bolsa tûtî şekker ü Hindû körüp (BV, 60/4)

Yüzde çıkan ayva tüylerine *hatt* denmektedir. Dudak çevresine kadar uzanan fakat orada azalan bu tüylerle ilgili şair, bir *hüsn-i ta'lîl* yaparak dudağını ve hemen yanındaki beni görünce sakinleşmesine bağlar. Bunu da temsili olarak papağanın/*tûtî*, Hintli ve şeker görünce sakinleşmesine benzetir.

Beyitte şair, papağanın bolca bulunduğu Hindistan'da, Hintlilerin papağanı ehlileştirme konusunda ustalaştıklarına telmihte bulunmaktadır.

2. 54. HÜSREV (خسرو)

hüsrev (Peh.>F.) padişah, hükümdar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

key (F.) کی **1.** büyük padişah. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Unvan. Padişah. Hükümdar. (bknz. *şâh*) (bknz. *sultân*) (bknz. *hâkân*)

Hüsrev tipi şiirde, İran devlet geleneğiyle ve büyük İran sultânı *hüsrev* ve *keyhüsrev* ile ilgili telmihlere mevzu olur. *Sultân*ın, İslâmi bir meşruiyet için; *hân*, *hâkân*, *kaan* unvanlarının Türk ve Moğol kültürüne referans için kullanılması gibi *şâh* ve *hüsrev* de Hind-İran devlet geleneklerine telmih yapmaktadır.

Şiirde, *hüsrev* unvanının *gerdûn-rif'at* ve *sâhib-kırân* gibi mitolojik-kozmolojik tabirlerle birlikte geçtiği görülür.

Tâc, en öne çıkan hüsrevlik göstergesidir. Fakat *hüsrev* sayılabilmek için ayrıca *mülk*, *haşem, şevket* ve askere/*sipâh* sahip olmak gerekmektedir.

Eğlence meclisleri düzenlemek/*bezm*, zayıfları korumak, adalet/*adl* ve kerem sahibi olmak gibi çizgilerle *hüsrev* tipinin profili belirlenir.

Hüsrevden ayrı kalmak *hecr* olarak tanımlanır ve hüsrev memleketin canı olarak görülür.

Hüsrev-i Gâzî tabirini şair Hüseyin Baykara için kullanır.

Epitetler: *dehr hüsrevligi, keyhüsrev, tâc-ı keyhüsrev, hüsrev-i gerdûn-rif'at, saltanat, şevket, mülk, mülk ü haşem, haşem sür-, hüsrev-i gâzî, hâssa bezmî, hüsrev-i sâhib-kırân, hüsrev-i encüm-sipâh, hüsrev-i devrân, hüsrev-i sâhib-kerem, hüsrev-i 'âdil, hüsrev-i cem-iktidâr, hüsrev-i encüm*

Hüsrev ve Felek

Dehr hüsrevligin ol kim tiledi çerh anung

Başıga koydı tügün kim dir ulus Keyhüsrev (FK, 546/5)

Hüsrev'lik daha da vurgulu olarak söylenmek istenirse *key-hüsrev* olarak tabir edilir. Benzer bir kullanım *şâh* ve *pâdi-şâh* lafızlarında da vardır. *Key-hüsrev* demek en büyük *Hüsrev* demektir.

Dehr hüsrevliği yani tüm dünyaya hükümdar olmak isteyen biri ile dalga geçen şair, yara/*tügün* kelimesi ile *key* kelimesi arasındaki benzerlikten yararlanmaktadır.[73]

Key lafzı, Türkçe, yakı yahut demirle vurulmuş nişan anlamındadır; Farsçada ise büyük, daha büyük, en büyük sıfatlarını karşılar. Şaire göre daha büyük unvan daha büyük baş ağrısı demektir.

Tâc-ı Keyhüsrev bile mülk-i Süleymân istemes

Tâ Nevâyî boldı ol sultân-ı 'âlem bendesi (BV, 595/5)

Sultan, *tâc* ve mülk sahibi olmalıdır. Ayrıca *âlem-sultânı* lafzıyla, sultanın yetkisinin bölgesel değil küresel olduğu vurgulanır.

[73] **key** (T.) **1.** pek, çok, iyice, gayet. **2.** yakı, kızgın demirle vurulmuş nişan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Eski Büyük Hüsrevler

Di ki iy Hüsrev-i gerdûn-rif'at

Ni kalur saltanât u ni şevket

Şehruhî mülk ü haşemni kördüng

Sin dagı mülk ü haşem köp sürdüng (FK, 689/144, 145)

Şahrûh'a gönderme yaparak saltanatın geçici olduğu vurgulanır. Şahrûh zamanının mülk ü haşemini gördün, sen dahi çok mülk ve haşem sürdün diyerek büyük bir ihtimalle Baykara'ya hitap eden şair, ona, saltanat ve şevketin geçici olduğunu hatırlatır.

Şahrûh döneminde Timurlular kurumsallaşmış, imparatorluk en geniş sınırlarına ve nüfuza ulaşmıştır.

Şairin, Şâhrûh'u tanımlamak için kullandığı *hüsrev-i gerdûn- rif'at* tabiri kozmolojik bir göndermedir. Hüsrevin sembolü güneştir ve güneş felek/*gerdun* kadar yüksektir.

Bu iki beyitte geçen *saltanat* ve *şevket*, *mülk* ve *haşem sür*- lafız ve tabirleri de Hüsrevlik alametleridir.

Hüsrev Nevâyî'yâ sini körse

Şehni digey Melikşâh-ı sânî (NŞ, 594/7)

Şair, kendisi ile Hüseyin Baykara arasındaki münasebeti, Hüsrev [74] ve Melikşâh arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Şair, eğer Hüsrev, benim şairliğimle ve senin saltanatını görse, beni kendine seni de Melikşâh'a benzetirdi demektedir. Burada bahsedilen şair, muhtemelen Nâsır-ı Hüsrev'dir.

Hüsrev ve Bezm

Hüsrev-i Gâzî ki câm-ı Cem anga bolsun nasîb

Tâ kuyaşdın körgüzür bu târem-i a'lâ kadeh (BV, 105/13)

Şair, beyitte Hüseyin Baykara'ya dua etmektedir: Feleğin kubbesi ve altın kadehi/*güneş* durdukça Câm-ı Cem ona nasip olsun!

Hüsrev, iktidar ve tâc ile; diğer bir İran hükümdarı olan Cem de *câm* yani kadehi ile meşhurdur. İran devlet geleneği göz önünde bulundurulduğunda *tâc* kadar *câm* da ehemmiyetli bir meşruiyet unsurudur.

Hâssa bezmî kim kuyaş camın şafak râhı bile

İlge tutkay hüsrev-i encüm-sipâh-ı Cem-cenâb (BV, 45/9)

Şair, güneşi altın renkli bir kadehe, şafağın kızıllığını da şaraba benzeterek, feleğin *hassa bezmi* tertip edip tüm insanlara altın kadehlerle şarap dağıttığını söylemektedir. Aynı zamanda felek, yıldızlar kadar askere sahip ve hassa bezmleri düzenleyen Cem kadar kudretli bir sultandır.

[74] Önce Gazneliler ve sonra da Selçuklular himayesindeki âlim, şair. Kasideleri ile ünlüdür ve Selçuklu emirleri ile oldukça yakın ilişkiler kurmuştur. (Nihat, Azamat; "*Nâsır-ı Hüsrev*", DİA, C. 32, s. 395.)

Burada Hüsrev, *hüsrev-i encüm-sipâh* izafeti ile birlikte geçmektedir. Hüsrevin sembolü güneştir. Yıldızlar askerlere, güneş ise hükümdara benzetilir.

Şair, *bezm* ve *rezm* anlayışını Hüsrev ve Cem telmihleri ile pekiştirmektedir. Hüsrev, hem savaşçı hem de meclis düzenleyip eğlenen olmalıdır.

Beyitteki, *hâssa bezmi* lafzı, hükümdara yakışır seçkin bir eğlence meclisini tanımlamaktadır.

Def iter derdin Nevâyî'ning uşol mey kim müdâm

Hüsrev-i hüsrev-nişân sâkîleri ihsân kılur (BV, 160/9)

Şair, Hüsrev'in meclisinden ve orada hepsi birer Hüsrev gibi olan sâkîlerin sürekli dağıttığı mey ile dertlerinin def olduğundan bahsetmektedir.

Hüsrevin sâkîleri, mecliste sürekli/*müdâm* şarap dağıtmaktadır. Yani bu mecliste, *bolluk* ve ikram/*ihsân* söz konusudur.

Hüsrev ve Gedâ

Ey Nevâyî hecr bî-dâd u cefâsıdın ni gam

Her gedâ kim Hüsrev-i Gâzî dik anıng şâhı bar (BV, 134/9)

Şair, *hüsrev* ve *şâh* lafızlarını, *gedâ* ile tezat oluşturacak şekilde kullanmaktadır. Şairin *Hüsrev-i Gâzî* izafeti ile kastettiği Hüseyin Baykara'dır.

Şairin, *hüsrev* ve *şah* anlayışına göre şah varken dilencinin adaletsizlik ve cefadan gam çekmeyecektir. Yani *hüsrev* ve *şah*, bir refah ortamı sağlayacaktır-sağlamalıdır.

Hüsrev ve Şair

Hüsrevâ zatıngnı vasf itmek Nevâyî haddi yok

Evlî ol kim zâhir itkey bî-nevâlar ‘âdetin (BV, 660/86)

Hüsrev'i vasfetmek tabiri, dönemini, icraatlarını ve ihtişamını nazımla ifade etmek anlamındadır. Şair, muhtemelen Hüseyin Baykara'yı tanımlamak için kendi sanatının yetersiz kalacağını ifade etmektedir.

Şair, seni vasfetmeye gücüm yetmez, ancak kendi talihsizliğimden bahsedebilirim diyerek aslında tersinden bir *medh* yapmaktadır.

Kıran kıldıng Nevâyî nazm ara kim iltifât itmes

Sözüngdin özge sözge hüsrev-i sâhib-kırân hergiz (BV, 217/9)

Hüsrev-i sâhib-kırân lafzı ile şair, Hüseyin Baykara'ya atıf yapmaktadır. Şair, sultanın nazımda kendi şiirlerine verdiği değeri vurgularken kendini de şanslı saymaktadır.

Sâhib Kırân tabiri, Timurlu sahası için ayrıca bir ehemmiyet arz etmektedir. İmparatoruğun kurucusu olarak Timur; *sultan, şah* ve *han* gibi unvanları kullanmamış kendisini sürekli bu *sâhib kırân* sıfatıyla anmıştır.

Her gevheri tofrag üze bir katre su yanglıg

Tüşkeç ‘adem olgay

Ger kılmasa işfâk itiben Hüsrev-i Gâzî

Nazm sarı pervâ (BV, 677/7)

Nevâyî, şiirini toprağa düşmüş bir damla suya benzetir; eğer şefkat etmese düşer düşmez buhar olurdu diyerek, Hüseyin Baykara’nın sanatını desteklediğini vurgulamaktadır.

Tapmayın lezzet Nevâyî saldı közdin eşk dik

Bâdeni tâ Hüsrev-i sâhib-kırân körmes lezîz (BV, 133/7)

Mana çok açık olmasa da şair, *Husrev-i sâhib-kırân* olarak tanımladığı sultana büyük bir ihtimalle de Hüseyin Baykara’ya şiir sunmuştur. Şiirini bâdeye benzeten şair, bunu içen sultanın lezzetli bulmaması karşısında duyduğu üzüntüsünü ise ağladığını söyleyerek belirtir.

Hüsrev Nasıl Olmalı?

Nevâyî dik tena‘‘um birle bolsa ni ‘aceb

Çün banga iftihâr ol Hüsrev-i devrân irür (BV, 190/5)

Hüsrev-i devrân tabiri, içinde bulunulan çağın en büyük hükümdarını tanımlamaktadır. Şair, bir sanatçı olarak, nimet içerisinde olduğunu ve bu devirde yaşamaktan iftihar ettiğini söylemektedir.

Ey Nevâyî gerçi cürmüm köp turur lîkin bu nev‘

Hüsrev-i sâhib-kerem kim minde bardur kimde bar (NŞ, 148/7)

Hüsrev, kerem sahibidir ve hata ve suçları/*cürm* çok olsa bile affeder.

Nevâyî bir nefesde hecr zulmidin halas olgay

Eger ahvâlidin bir nükte sorsa hüsrev-i ‘âdil (NŞ, 373/11)

Hüsrev âdildir ve onun hal hatır sorması demek o kişinin bütün dertlerinden kurtulması demektir.

Şair, ahvâlinin sorulmasını, ayrılık/*hecr* derdinin sona ermesi olarak yorumlar.

Hüsrev ve Âşık

Zabt eyley almas ehl-i ‘ışk köngli kişverin

Hüsrevî kim eyley algay ser-be-ser dünyânı zabt (BV, 293/7)

Hüsrevliğin diğer bir göstergesi, ülke/*kişver* ele geçirmektir. Şair, bu algıdan hareketle dünyayı baştanbaşa zabteden bir Hüsrev, bir âşığın gönlünü

fethedemeyebilir diyerek kudretli bir Hüsrevin bile aşk karşısındaki acziyetini vurgulamaktadır.

Husrev ve Şîrîn Hikâyesi

Taş iritti veh ki Hüsrev könglige kâr itmedi

Şu'leler kim tîşesidin sigridi Ferhâd'nıng (BV, 369/3)

Şair, *Hüsrev ve Şîrin* hikâyesine telmih yaparak Hüsrevin katı kalpliliğini ifade etmektedir. Mesnevideki Hüsrev'in hüsrev tipine bir etkisi olarak, şairin zaman zaman bu telmihi kullandığı görülür.

Aşağıdaki beyitte de katı kalpli Hüsrev vurgulanmaktadır:

Kûh-ı derd ü tîşe-i hicrânnı sor Ferhâd'dın

Anglamas Hüsrev ki Şîrîn birledür dâyim bile (BV, 557/4)

Şaire göre, sevdiğine kavuşmuş olan Hüsrev, aşkına kavuşmak için çabalayan Ferhat'ın çektiklerini anlayamaz.

Husrev ve Teşrîfât

Hüsrev-i encüm digey kim sigritür kök tevsening

'Iyd-gehde kim ki körse rahş ile cevlân sanga (NŞ, 17/4)

Hüsrev-i encüm, yıldızların hükümdarı yani *güneş* demektir. Hüsrevin bayram günü atıyla ve maiyetiyle tören alanına gelişini şair, yıldızlar arasından güneşin doğuşuna benzetir.

Beyitte bir bayram selamlığı tasvir edilmektedir.

Hüsrev Algısı

Felek reh-zen zaman düşmen beden revzen üze revzen

Kalıp cân hüsrevidin tin çıkıp tin kişveridin cân (NŞ, 492/10)

Cân hüsreve, ten ise ülkeye/*kişver* benzetilmektedir. Can çıkınca vücudun ölmesi gibi Hüsrev gidince de ülke/*kişver* ölmüş bir beden gibi kalır.

Dimengiz nitti firâk âhir ki boldung düşmeni

Men'-i vasl-ı hüsrev-i Cem-iktidâr itti firâk (BV, 326/8)

Şair, *firâk*a düşmandır. Niçin düşman olduğunu soranlara ise beni Cem gibi iktidar sahibi bir hüsreve kavuşmaktan alıkoydu demektedir.

Hüsrevden uzak kalmak iktidardan uzak kalmak anlamına gelmektedir ve bu, istenmeyen bir şeydir.

2. 55. İMÂM (امام)

imâm (A.) 1. namaz kıldıran din görevlisi. 2. önder, lider. 3. halife. 4. mezhep kurucu. 5. Hz. Ali soyundan gelenler. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. İmam. Namaz kıldırmakla görevli kimse.

Şiirde *imâm* tipi, başında sarıkla/*destâr* tasvir edilir. Namaz kıldırmakla görevli kimse anlamının yanı sıra, tarikat önderi, mezhep imamı anlamlarında da kullanılır.

Şiiliğin, on iki imam/*düvâzdeh imâm* geleneğine de telmih yapılır.

Şair, müspet imamları överken menfi misalleri de tenkit eder.

Epitetler: *imâme, destâr, imâm-ı ber-hak, sikizinçi imâm, namâz kıl-, cemâ'at, imâmet kıl-, kıyâm, kırâ'at, rukû', sücûd*

İmâm ve Sarığı

Tün kün harîrî boldı kuyaşnıng 'imâmesi

Çun çırmadı ala bula destâr başıga (FK, 557/6)

Güneş, gezegenlerin imamına, gece ile gündüz de başına sardığı siyahlı beyazlı ipek bir *destâr*a benzetilmektedir.

Sarık/*destâr* İmam tipinin simge eşyasıdır. İlk mısradaki *imâme* lafzı da sarık manasınadır.

Tarîkat İmâmı

Ma'nî ehliga imâm-ı ber-hak

Hakdın İslâm ara kutb-ı mutlak (FK, 689/306)

Seyyid Hasan için yazılmış [75] bu beyitlerde ondan, Hak tarafından İslam âlemine gönderilmiş bir imam olarak bahsedilir. O *kutb-ı mutlak*, yani tartışmasız en büyük imamdır.

Bu beytin devamında şair, tarikat ehlinin ve sâliklerin bu imama tabi olduğunu belirtmektedir:

Tâbi' ü haylı tarîkât ehli

Sâlik-i emr-i hakikat ehli (FK, 689/307)

Mezheb İmâmı

İmâmnıng ravza-ı pür-envârı ızhârıdur ve şem'leri envârı kim kevâkib ve sâbitât nümû-dârı:

---

[75] Ali Şir Nevâyî'nin Seyyid Hasan Erdeşîr ile ilgili daha geniş malumat için bknz. (Kemal Eraslan, "*Nevâyî'nin Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risâlesi*", TM, 1971, XVI, 89-110.)

Sikizinçi imâm ravzasıda

Kiçeler ança şem'-i sâbitdür

Ki digey-sin ki sikizinçi sipihr

Sahnıda kevkeb-i sevâbitdür (FK, 710/1, 2)

Yukarıdaki manzume, sekizinci imamın [76] kabri ile alakalıdır. Şair, *imam* lafzını, Şii mezhebinin on iki imam/*düvâzdeh imam*/*imâmiye-i isnâ 'aşer'îyye* inancını tanımlamak için kullanır. İmam Rızâ'dan övgüyle bahseden şair, kabrini sekizinci felek olarak tasvir etmektedir.

Menfî Bir İmam tipi

Ol îmâm bâbıda kim namaz kılmakdın maksûdı, cemâ'atdın özni mümtâz kılmak irür:

Turfa iş kör kim fülân her vakt kim kılga namaz

Anda bir iş gayr-i nâ-meşrû' zâhir bolmagay

Ger kıyâm u ger kırâ'at ger rükû' u ger sücûd

Her ni kılgay biri öz yiride sâdır bolmagay

[76] İmâm Ali Rızâ, "Oniki İmam"ın sekizincisidir. İmam Musa Kazım'ın oğlu, Muhammed Cevad Taki'nin babasıdır. Kabri, Meşhed şehrindedir.

Bolmagay hâzır cemâ'atka velî yalguz dagı

Kılmagay tâ bir cemâ'at anda hâzır bolmagay

Bâ-vücüdî kim cemâ'at eylegeyler barca hezl

Tâ imamet kılmagay âsûde-hâtır bolmagay (GS, 727/1-4)

Şair, kötü bir misal üzerinden imâm tipini tenkit etmektedir. İmâm'ın başlıca görevi namaz kıldırmaktır. Kimse yokken namaz kılmayan, kıldığı zaman da *ta'dîl-i erkân*a uymayan bir imamdan bahseden şair, onun namaz kılma sebebini diğerleri arasında kendini ayrıcalıklı/*mümtâz* kılmak ve öne çıkmak olarak belirtir.

Şairin eleştirdiği menfi imam tipi ile *Mahbûbü'l-Kulûb*'taki menfi imam tipiyle örtüşmektedir. [77]

---

[77] *Kendi kıraatine hayran, kendini kendi namazıyla aldatan, kendi namazını makbul sayıp cemaatin namazına da kefil olan, cemaatin önüne geçmekten muradı önder ve lider olmak olan* kimseleri *cahil* ve *nâ-tamâm* olarak görüp imamete layık görmeyen müellif, imamlığı kâmil insanın işi olarak görür ve imamlığın tanımını genişleterek hayatın her alanına yayar: müritler için *pîr*, öğrenciler için *muallim*, cahiller için *âlim*, aile için *kâmil -koca-* birer imamdır. Maaş/*ulûfe* yiyip vazifesi gereği bu işi yapana imam demek münasip değildir. (Mahbûbü'l-Kulûb, on tokuzınçı fasl, imâmlar zikride, s. 119)

Aşağıdaki kıtada da şair imala ilgili görüşlerini ifade eder:

Velâyet ehlide cem'-i melâmetiyyega bak
Ki halk közidin namâzını eyler yaşurun
Bu turferak ki namâzıda mu'accib-i nâ-dân
Tutar imâmet içün hayl kıbleside orun

(Velâyet ehlinin bütün melametîlerine bak, namazlarını halk gözünden gizli kılarlar; Bu acayip nâ-dânın, namaz kılarken cemaatin en önünde yer tutması çok tuhaftır!)

2. 56. İREN (ایرن)

erenler (T.) velîlik mertebesine yükselmiş din ulular. (Türkçe-Farsça Szölük)

evliyâ (A.) اولياء **1.** velîler, erenler. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini-Tasavvufi tip. Eren. Velî. Ermiş. (kşlştnz. *şeyh*) (kşlştnz. *zâl*) (bknz. *mürşîd*)

Eren/*iren,* şiirde müspet bir tasavvufî tip olarak geçer. *Şeyh* tipi ile tezat oluşturacak şekilde kullanılır. Şair, şeyhin kendini erenlerden saymasına da kızar.

İren lafzı, lügat manası itibariyle *şeyh* ve *zâl* kelimeleri ile yakın anlamda olmasına rağmen dünya görüşü ve karakter bakımından tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır. *Şeyh* ile dine ve tasavvufa bakış açısı olarak; hileci ve fitneci olarak tasvir edilen olumsuz bir ihtiyar tipi temsil eden *zâl* ile de karakter olarak tezat oluşturur.

İren'in yaşlı manasına gelen bu kelimelerle birlikte kullanılmasından eren/*iren* tipinin yaşı kemale ermiş bir kimse olarak tasavvur edildiği anlaşılmaktadır.

Şaire göre *iren, fakr* makamına ulaşmış kimsedir. Süs ve gösterişten uzaklığı ve sade giyinmesi ile vurgulanır. Bu mevzuda da, gösteriş düşkünü olarak tasvir edilen *şeyh*ten ayrılır.

Şairin *iren* tipine bakışı müspettir. Feleğe karşı *irenler himmet*ini ister ve sürekli eleştirdiği *şeyh* tipine karşı onu doğru bir misal olarak görür.

Epitetler: *fakr, irenler seccâdesi, irenler himmeti, iren x şeyh, iren x zâl*

Tiler-sin fakr deştin kat‘ kılgay-sin irenler dik

Bagır su kıl yürek pergâlesidin özge zâd itme (FK, 551/8)

Şairin *iren* kelimesi ile ilgili fakr'ı zikretmesi dikkat çekicidir. *Fakr* çölünü geçmek isteyene -muhtemelen tecrit yolu ile kendine- nasihat eden şair, *iren* gibi bağrını su kılmasını ve yüreğinin parçalarından başka bir şeyi de katık/azık olarak yanına almamasını söyler.

*Fakr*ı çöle benzeten şair, onu geçmek için su ve katık olarak gözyaşı ve yürek parçalarını yeterli görür. Erenler gibi/*irenler dik* lafzından şairin, eren/*iren* tipini *fakr* makamına ulamış kimseler olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.

Pâk-dâmen zü‘afâ kim itekleridin yorunnı irenler seccâdesi mihrâbıga tırâz kılsâ sezâ durur ve ol mihrâbda namâz kılsa revâ durur:

Pâk-dâmen zü‘afâdın ni ki zâyende bolur

Rûh-perverdür ü cân-bahş zihî hilkat-i pâk

Kör ki Meryemga oğul ‘îsî-i Ruhu'llâh irür

Ursa bu hâlga nâ-pâk ulus ta‘n ni bâk (BV, 687/1, 2)

Şair, namuslu/*pâk-dâmen*, zayıf/*züe‘fâ* ve temiz yaradılışlı/*hilkat-i pâk* olarak tanımladığı kimselerin elbiselerinin yamalarını *iren*'in seccadesine süs olmaya layık görür. Aslında bu sıfatlar *iren*in de sıfatlarıdır.

Kıtanın ikinci beytinde ise şair, Hz. Meryem'i anmaktadır.

İrenlerdin özni tutar gerçi bar

Öküş zîb ü zînet bile mâde şeyh (NŞ, 112/9)

Şair, beyitte, *şeyh* ile *iren* tipini açık bir şekilde karşılaştırmaktadır.

Şair, kendini erenlerden sayan şeyhin çok fazla süs ve ziynet ile aslında feminen/*mâde* gözüktüğünü diğer bir ifadeyle kadına benzediğini istihza yollu söyler. Beytin manasının mefhûm-ı muhâlifi ile eren/*iren* için bir okuma yapacak olursak, sade giyimli olduğu, süsten ve gösterişten uzak olduğu anlaşılır.

Ey Nevâyî çarh zâlining firîbin yimegüm

Yâr eger bolsa mining birle irenler himmeti (NŞ, 588/7)

Şeyhe bakış açısı son derece menfî olan Nevâyî, burada yaşlı adama/*zâl* benzettiği felekle eren/*iren* tipini karşılaştırır. *İren* de *şeyh* ve *zâl* gibi yaşlı bir adam olarak düşünülmektedir. Yaş bakımından da olgunlaşmış kemâle ermiş olan *iren*in manevi yardımı/*himmet* eğer benimle olursa çarh zâlinin oyununa/*firîb* gelmem diyerek *iren*in manevi himmetini istemekte, kendisine yâr olması temenni etmektedir.

2. 57. KÂFİR (كافر)

kâfir (A.) Tanrıtanımaz, küfr eden, Müslüman olmayan güzel. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini kimlik. Kâfir. Müslüman olmayan. Diğer dinlere mensup kişi. (bknz. *nâ-müselmân*)

Kâfir lafzı, dinsiz bir tipi değil aslında diğer dinlere mensup kişileri tanımlamaktadır. Bilhassa bu tipe İslamiyet ve Müslümanlık etnosentrizmi açısından yaklaşan şairin, *ehl-i dîn* lafzı ile Müslümanları kastettiği; *terk-i islâm* edenleri ve diğer dinlere mensup olanları ise *kâfir* sınıfına dâhil ettiği görülmektedir.

Ekseriyetle Hıristiyan/*tersâ* ve daha az olarak da Yahudi, Mecusi, ateş-perest ve Hinduları tanımlamak için kullanılır. *Ermenî* ve *Hindû*, kâfir lafzı ile birlikte anılır. Şair, *Hayber Kâfiri* izafeti ile Yahudileri kastetmektedir. *Kâfir-kîş* lafzı ise kâfir mezhepli demektir.

Kâfir; şahadet getirmeyen, kıbleye-mihrâba yönelmeyen kimsedir. Şair, kâfiri, din mülkünden hariç olarak tanımlar. Yani kâfir, *ehl-i tevhîd* ve *ehl-i kıble* olmayandır. Şair, kâfirleri bir grup halinde *ehl-i isyân* ve *ehl-i küfr* olarak anar.

Kâfir, pek çok menfi hususiyetle birlikte anılır. Kâfir, tüm kötü sıfatlara sahiptir. Kâfirin *könglü kara, nâ-pâk, bî-vefâ* ve *gâm-nâk*tır. Karakterini de verecek şekilde kâfir tipi ile anılan diğer bazı menfi sıfatlar şöyledir: Kan döken/*hûn-rîz,* kan içen/*hûn-hâr*, katil/*kâtil*, sarhoş/*mest*, yalnızca kendini düşünen/*hod-gâm* ve *hod-rây,* kötü huylu/*bed-hû*, merhametsiz/*nâ-mihr-bân,* can düşmanı/*düşmen-i cân* ve iman afeti/*âfet-i îmân.*

Haç manasına gelen *çelîpâ* ve *sâlib* ile bele bağlanan kuşak demek olan *zünnâr,* kâfir tipinin simge eşyalarıdır. Ayrıca zünnârın üzerinde bazı düğümler bulur. Şair, *hüsn-i ta'lîl* yaparak, bu düğümlerle, kâfirin, öldürdüğü Müslüman

sayısını hesapladığını yahut Müslümanla ilgili bir meseleyi unutmamak için bu düğümleri attığını söylemektedir.

Din değiştirmek, bu tip ile alakalı dikkat çeken mevzulardandır. Şair, *Şeyh San'ân* kıssası bağlamında âşık olup din değiştirme imajını sıkça işler. Aşk kâfiri/*kâfir-i aşk* olan kimse, bir din değiştirme ve geçiş ritüeli olarak, içki içer, mushaf yakar, beline *zünnâr* bağlar, haç asar ve puta secde eder. Âşık şaire göre bu, normal bir durumsa da şeriat bu kişinin katline hükmetmektedir. Din değiştirmenin nişanesi olarak beline bağladığı *zünnâr* boynuna bağlanır, çıplak bir şekilde teşhir edilerek idam edilmeye götürülür. Bir kimsenin mihraptan yani kıbleden yüz çevirmesi de mecazi olarak Müslümanlıktan yüz çevirdiği ve kafir olduğu anlamına gelmektedir.

Aşk yüzünden kâfir olduğunu ve ölmeyi hak ettiğini söyleyen şair, bazen de beline *zünnâr* bağladığını fakat ucuna haç yerine Mushaf astığını söyleyerek arafta kaldığını vurgular.

Zünnâr yakan bir kimse ise Müslüman olmuş demektir. Şiirde, Müslüman olan bir kimsenin, taltif için şehirde gezdirilerek halka tanıtılması âdetine telmih yapılmaktadır.

Kâfir ile Müslümanın/*müselmân* münasebeti şiirlerde sıkça mevzu edilmektedir. Bu münasebet çoğu zaman çatışma üzerine kurulmuştur. Kâfir, Müslümanın kanını döker, onu esir alır, cevr ve zulm eder, katl eder, canını ve *nakd-i îmân*ını alır;

Mescidin yolunu keserek din ehlini ibadetten alıkoyar, Müslümanlar arasına *fütûr* ve *fitne* salar, İslâm ehlini katleder, *sipâh-ı zulm* ile din mülkünü yağma eder, katletmek için halkı bir araya toplar, *kişver-i islâmı* ateşe verir onlara *efgân* çektirir, Müslümanları katlederek adeta onlara kıyameti/*rüsâhîz* yaşatır;

Şûr u şeyn salarak takvayı gönülden alır, imanına ukde salar; kâfir ile karşılaşan Müslüman, akıl, din ve afiyetini kaybeder, belaya uğrar. Kâfir ayrıca kendini Müslüman yapmaya çalışan bir kimseyi de öldürür.

Âşık şair, sevgilisini kâfir olarak tanımlar. Sevgili, tıpkı bir kâfir gibi *cevr* ve *zulm* eder, kan döker, âşıkların bağırlarını doğrayıp itlerine atar. Sevgilinin âşığa yaptıklarını gören bir kâfir bile ona merhamet eder. Âşık, sevgiliye canını *hoşlug* ile vermek durumundadır yoksa zaten o *nâ-hoşlug*la alacaktır. Şairin *şûh-ı kâfir* olarak adlandırdığı sevgilin zülfünün her bir teli, bir Müslümanı kâfir eder. Saçlarını açması, küfrünü *fâş* ederek *ehl-i islâm*a kastetmesi manasına gelir.

Şair, *küfr-i nihânî* ve *fısk-ı nihânî* kavramlarını, Müslüman halkı öldürmek niyeti ile Müslüman gözüken bir kâfiri tanımlamak için kullanmaktadır.

Şaire göre kâfirlik, aslında etrafına ve diğerlerine zarar vermeyi, bozgunculuğu, kan dökmeyi ve yağmayı ifade etmektedir. Bu nedenlerle *kâfir* tipini *menfî* bir bağlamda kullanır. Şairin, aşk için dini ve imanını bile fedaya hazırken âşıklara eziyet eden sevgiliyi Müslüman olduğu halde *kâfir* olarak tanımlaması da bu yüzdendir.

Şiirde sevgili, kâfire benzetilir. Çünkü kâfirin sahip olduğu tüm menfi hususiyetler sevgilide de vardır; kan dökmek, haksızlık etmek, eziyet etmek, fitne ve fesat çıkarmak… Sevgilinin *kaş*, *göz*, *ben*, *zülf*, *gamze* gibi bazı uzuvları da muhtelif sebeplerle küfür alameti olarak görülür.

Epitetler: ***(kâfirin fiilleri)****kan tök-, esîr kıl, cevr üzulm kıl-, katl iyle-, kan akız-, zünnâr bağla-, bâde tut-, nakd-i îmân al-, yağmâ it-, rahm kılma-, şûr u şeyn sal-, dini târâc iyle-, dîn al-, gâret-i dîn kıl-, küfürlüg irşâd iyle-, ot sal-, katl için ilni yığ-, vîrânlıg sal-, mihrâbdın yüz ivür-, cân al-, köngül al-, îmâna ukde sal-, tîğ tart-, öltür-, mescid yolını asra-, Tingri yolını asra-, dîn kadı it-, mihrâb yık-, katl üçün va'de bir-, mushafka ot sal-* ***(bazı kâfir tipleri)*** *kâfir-kîş, ehl-i isyân, tersâ, muğ, muğ-beçe, Hayber kâfiri, âteş-perest, ehl-i küfr, mecûs, Hindû, Ermenî, nâ-müselmân, şûh-ı kâfir, fâsık* ***(kâfirin simge eşyaları ve kâfir ile ilgili bazı kavramlar)*** *çelîpâ, sâlib, zünnâr, mesîh, rûhullâh, kilîsâ* ***(kâfir ile ilgili pejoratifler)*** *köngli kara, nâ-pâk, gâm-nâk, mest, bî-dâd, belâ, bî-vefâ, bî-bâk, fitne, hûn-rîz, hûn-hâr, hod-gam, cefâ, hod-rây, fisk, nâ-hoşlug, zulm, kâtil, bed-hû, nâ-mihr-bân, düşmen, âfet, küfr*

Kâfir Kimdir?

Uykudın baş koygay ol köz secde hod kılgusı yok

Kâfirî kim mestlıgdın ‘azm-i mihrâb iylemiş (FK, 277/3)

Kâfir, mihraba ancak sarhoşsa yönelir, yani ehl-i kıble değildir.

Aşağıdaki beyit de aynı mealdedir:

Közlerin kâfir disem yok ey müsülmânlar ‘acab

Kim ikevlen yüz ivürmişler kaşı mihrâbıdın (BV, 464/2)

Bir *mecaz-ı mürsel* çerçevesinde *mihrâb* lafzı ile kastedilen *kıble*dir. Şair, kıbleden yüz çevirmeyi kâfirlik saymaktadır.

Ermenîdür gûyiyâ ol şûh-ı kâfir Türkmân

Kim yiter dîn mülkige kâfir közi yagmâsı çoh (FK, 114/4)

Şair, şuh bir Türkmen güzelini kâfir Ermeni’ye benzetir. Bu teşbihin *vech-i şebeh*i ise din mülkünü yağmalamaktır.

Şair, *kâfir* lafzı ile hem Ermeni’nin dini kimliğini hem de merhametsiz Türkmen güzelinin zalimliğini kastetmektedir. Yani *kâfir* lafzı bazen merhametsizliği belirmek için kullanılmaktadır.

Nice dînim üzre titrey dil-rübâlar kûyide

Ey müsülmânlar bolup-min kâfiristândın melûl (BV, 367/4)

Şair, *kûy* ve *kâfiristân* mahallesi ile gayrimüslimlerin yaşadığı bir mahalleden bahsetmektedir.

Ey Nevâyî boldı ol büt kâfir-i âteş-perest

Ni ‘acab veh veh ger ursa cânınga zünnâr nâr (BV, 158/7)

Şair, *ateş-peresti* de kâfir olarak tanımlamaktadır. Zünnâr, Hristiyan/*tersâ* gibi ateş-perestin de simge eşyalarından biridir.

Hem turrasınıng devri vera‘ bilige zünnâr

Min kâfir-i ‘ışkı

Hem yüzi mecûs otı kibi şu‘le-fezâdur

Min örteniben pâk (NŞ, 652/2)

Şair, ateşin temizleyiciliğine inanan *mecûsî*yi de *kâfir* lafzı ile birlikte anmaktadır.

Halk köngli bolmagay ol şûh-ı kâfir köngli dik

Eyle kim küfr ehlide küffâr-ı Hayber köngli dik (NŞ, 329/1)

Şair, şûh bir sevgiliyi kâfir olarak tanımlamakta ve halk içinde en katı kalpli onun olduğunu söylemektedir. Kâfir ve katı kalp meselesinde de Hayber Hadisesine telmih yapmaktadır.

Şair, Hayber Yahudilerini *ehl-i küfr* grubunun içinde tanımlamaktadır.

Zülf ara hâling eger dîn kasdı eyler ni ‘aceb

Munça kâfirlıg rengi veh kaysı bir Hindûda bar (GS, 205/5)

Şair, Hindû'yu *kâfir* olarak tanımlamaktadır. (bknz. *hindû*)

Özining küfr-i nihânîsin aşikâr u fısk-ı nihânîsin peydâ kılganı:

Fâsık min ü kâfir-i nihânî

Ka‘be seferi irür manga hayf

Özni bu ki yahşi körgüzür-min

Billâh ki manga kilîsayâ hayf (NŞ, 702)

Şair, kıtada, gizli bir *kâfir* tipi tanımlamaktadır: *Fâsık*. Kendini bu türlü bir kâfire benzeten şair, kendisini Kâbe'ye hatta kiliseye gitmenin bile korkuttuğunu söylemektedir.

Yani şair, *fâsık* ve *kâfir* lafızları ile aslında dinsiz birini kastetmektedir.

Kâfir-i ‘ışk olmag irmiş fâş kılmak sırr-ı ‘ışk

Nâ-müselmânlıgnı könglüme müsellem eyledim (NŞ, 410/7)

Şaire göre kâfirlik, Müslüman olmamak yani *nâ-müselmân* olmak demektir.

Kâfirin Simge Eşyaları ve Bazı Küfür Alametleri

Yüz ü zülfi ‘ışkıda kâfir mü min yâ ehl-i dîn

Beyle kim Mushaf hamâyil kılmışam zünnâr ile (NŞ, 523/4)

Şair, sevgilinin yüzünü Kuran’a/*mushaf*; saçını ise kâfirin simge eşyalarından biri olan *zünnâr*a benzetmektedir. Mushaf taşıyan Müslüman, zünnâr bağlayan kâfir olarak adlandırılmaktadır fakat zünnâra asılmış bir Mushaf taşıyan şairin durumu ise biraz karışıktır.

Şair, beyitte Müslümanlara seslenerek bu durumda kâfir sayılıp sayılmadığını sormaktadır.

‘Ârız u zülfüng gamıdın kâfir-i ‘ışk olgalı

Bütka baş indürmen ü sunman boyun zünnârga (NŞ, 537/5)

Beyitte, puta secde etmek ve *zünnâr* bağlamak kâfirlik alametleri olarak verilmektedir.

Âşık şair için sevgilinin yüzünden ve saçından daha değerli bir şey yoktur. Bu yüzden aşkı yüzünden kâfir olduğu halde puta secde etmemekte ve *zünnâr* bağlamamaktadır.

Ni tang baglamak kâfir-i ‘ışk olup

Kişi bilge zünnâr u asmak sâlib (FK, 681/VIII/75)

Şair, beyitte, bir âşık olarak din değiştiren ve Hıristiyan olan bir âşığı tasvir etmektedir. Bu âşık Hıristiyanlığın simge eşyaları olan *zünnâr* bağlamakta ve haç/*sâlib* takmaktadır.

Beyitte geçen *bilge zünnar bağla-* tabirinden zünnârın bele bağlandığı; *sâlib as-* tabirinden de haçın muhtemelen boyna asıldığı anlaşılmaktadır.

Târ-ı zülfüng içre kim eşkim töker kâfir közüng

Mühre-i tesbîh tartar rişte-i zünnârga (FK, 571/3)

Tesbîh, Müslümanın simge eşyasıdır; *zünnâr* ise kâfirin. Şair, kendi gözyaşlarını tespih tanelerine, sevgilinin zülfünü de *zünnâr* ipine benzetir. Sevgili, şairi ağlatarak *zünnâr* ipine tespih boncuklarını sıralamaktadır.

Min kim ü dîn ey müsülmânlar ki bir kâfir körüp

Cân fidâ kıldım çelîpâsıga zünnârıga hem (BV, 414/5)

Şair, *zünnâr* bağlayan ve haç/*çelîpâ* takan bir Hıristiyan güzeli görüp ona âşık olmuştur.

Şair, *kâfir* lafzı ile bu Hıristiyan güzelini tanımlamaktadır.

‘Ârız u zülfüngde könglüm kâfir-i ‘ışk olmasa

Pes anıng bir sarı büt bir sarı zünnârı nidür (BV, 186/3)

Şair, sevgilinin güzel yüzünü puta/*büt*, yana doğru sarkmış zülfünü de *zünnâr*a benzetir. Bir tarafta put, bir tarafta da zünnâr varken gönlünün kâfir olmamasına imkân yoktur.

Otlug yüzidin ol ay kim bürka‘nı alıptur

Kâfirlikin körüng kim mushafga ot salıptur (NŞ, 171/1)

Mushaf yakmak kâfirin yapacağı bir fiildir.

Şair, yündeki peçeyi açan bir güzelin kâfir olduğuna hükmeder. Çünkü Mushaf kadar güzel yüzü ateşler içinde yanmaktadır.

Kâfir Algısı

Öz tâ’ati safhası ta‘rîfide kim kâfir könglidin kararak ve nâ-pâkrakdur ve bu cihetdin özi düzâhı kâfirdin gam-nâkrak (FK, 724)

Şair, *Fevâyidü'l-Kiber*'deki bir kıtanın açıklama beyinde, kâfir tipinin bazı hususiyetlerini sırlamaktadır: Kâfirin gönlü karadır; kâfir temiz değildir/*nâ-pâk* ve kâfir çok gamlıdır/*gâm-nâk.*

Çıktı bağlap yana ol kâfir-i hûn-rîz kılıç

Mest her sarı sürer rahşnı çikip tiz kılıç (BV, 99/1)

Şair, kâfiri kan dökücü/*hûn-rîz* ve sarhoş/*mest* olarak tanımlamaktadır.

Ol kişi her lahza bilgey ölmekim keyfiyetin

Kim bolur hem dem anga bir kâfir-i hûn-hâr tünd (BV, 128/4)

Kâfir kan içicidir/*hûn-hâr* ve sert tabiatlıdır/*tünd*. Ayrıca, kâfir ile hem-dem olan her dem ölür.

Yığar katl üçün ilni ol kâfir amma

Du'âsıga bolur anıng ehl-i dîn cem' (BV, 290/3)

Kâfir, *ehl-i dîn* olan halkı katletmek için bir araya toplar. Yani kâfir, katliam yapan kişidir.

Bir dem içre tünd seyl-i kâfir ile kıldı harâb

Her vefâ kasrı ki yıllar anı âbâd iyledi (BV, 614/4)

Kâfir, yıkıcıdır, mamur/*âbâd* memleketi *harâb* eder.

Zehr-i hicrân kim çiker min ta'mını bilgey meğer

Bî-dilî kim bir vefâsız kâfir-i hod-râyı bar (GS, 191/4)

Kâfir, *vefâsız*dır ve yalnızca kendini düşünür/*hod-rây*. Bu yüzden âşığın gönlünü alıp onu gönülsüz/*bî-dil* bırakır ve ona hicran zehrini tattırır. Şair, tüm bu menfi hususiyetlerin sevgilisinde de olduğunu düşünerek onu da kâfir olarak adlandırmaktadır.

Eyledi şart-ı vefâ lîkin kaçan bar i'tibâr

Mestlıgdın her ni kılsa kâfir-i hûn-hâr şart (NŞ, 281/4)

Kâfir, sarhoştur/*mest* ve bu yüzden onun sözüne-yeminine/*şart* itibar edilmez. (bknz. *mest*)

Kâfir Sevgili Yahut Kâfir Gibi Sevgili

Kilmek olsa itleri cismim tüketmestin burun

Başlaban ol kâfir-i kâtilni vîrânımga yit (NŞ, 78/5)

Şair, zalim sevgilisini hem kâfire hem de katile benzetmektedir. Bu *kâfir* ve *kâtil* sevgili, âşığı hem öldürmekte hem de öldürdüğü kişiyi köpeklerine yedirmektedir.

Gamze-i kâtil ile kâfir-i hûn-rîz közin

Düşmen-i can mu atay âfet-i imân mu diyin (NŞ, 487/4)

Şair, katleden gamzesi ve kan döken gözleri ile sevgilisini bir kâfire benzetmektedir.

Kâtil, *hûn-rîz, düşmen-i cân* ve *âfet-i îmân* lafızları şairin, hem kâfire hem de sevgiliye ait ortak hususiyetler olarak zikretmektedir.

Yir tutkalı ol kâfir-i hod-gâm köngülde

Yok minde köngül eyle ki ârâm köngülde (NŞ, 26/1)

Kâfir, *hod-gâm*dır. Şair, yalnızca kendini düşünen sevgilisini bu yüzden kâfir olarak adlandırmaktadır.

Çıktı kan tökmekke ol kâfir şefâ'at kılmangız

Ey müselmânlar ki mümkin yok terahhum kılmagı (NŞ, 583/5)

Sevgili de kâfir merhametsizdir; kan dökmek için çıktığında kimsenin araya girip engellemesine de müsaade etmez.

Ey Nevâyi aççıg aççıg yıglarımnı kılma ‘ayb

Kim irür könglümni algan kâfir-i bed-hû melîh (NŞ, 103/7)

Şair, gönlünü alan ve kendini acı acı ağlatan sevgilisini kâfire benzetmektedir. Bu kâfiri de kötü huylu manasına gelen *bed-hû* lafzı ile tavsif eder.

Tökse kan ol kâfir özge hûbnı sivgil dimeng

İy müsülmânlar cihânda bir anıng dik kanı hûb (FK, 52/2)

Şairin sevgilisi kâfirdir ve ona, kanını dökecek kadar eziyet etmektedir. Müslümanlar, şaire, başka güzel sev dediklerinde ise onun gibi güzel cihanda yok diyerek yanıt verir.

Cânnı hoşlug birle ol kâfirga birdim nige kim

Ol hod alur kalsa iş almakka nâ-hoşlug bile (GS, 589/3)

Şair, sevgiliyi zorla can alan bir kâfire benzetir. Ona canını gönül rızası ile vermiştir çünkü eğer iş almaya kalırsa zaten o zorla alacaktır.

Esîr kılsa müsülmânnı kılmagay kâfir

Bu cevr ü zulm ki her dem kılur manga ol şûh (FK, 113/2)

Bu beyitte ise şair, sevgilisinin kendine yaptığı cevr ve zulmü, bir kâfirin bir Müslümanı esir aldığında bile yapmayacağını söylemektedir.

İy müsülmânlar kilür hâlim körüp kâfirga rahm

N'iyleyin kim kilmes ol şûh-ı perî-peykerga rahm (FK, 454/1)

Şairin halini görüp kâfir bile merhamet ederken, peri kadar güzel yüzlü şuh sevgili, merhamet etmemektedir.

Kaşıga hâl-i Hindûyî kâfir irür ki ehl-i dîn

Katli üçün çıkıp turur köz sala deyr tâkıga (GS, 554/2)

Şair, sevgilinin kaşının üstündeki bir beni, Müslümanları öldürmek için kilisenin/*deyr* damına çıkıp etrafa bakan bir kâfire benzetmektedir.

Boldı kâtil köz bile zülf-i siyeh-kârı anıng

Kâfir-i mestî ki bir yan tüşti zünnârı anıng (FK, 371/1)

Şair, sevgilinin gözünü sarhoş bir kâfire, yana doğru sarkmış zülfünü de beline bağladığı ve ucunu da yan tarafından sarkıttığı *zünnâr*ına benzetmektedir.

Kâfir ve Müslümanın Münâsebeti

Terk-i ‘ışk irşâd kıldım könglüme katl iyleding

Bu idi cürmüm ki kâfirni müsülmân istedim (FK, 456/2)

Sevgili, gönlüne aşkı terk etmesini söyleyen âşık şairi öldürmüştür. Şair, öldürülme nedeni olan hatayı/*cürm* ise kâfiri Müslüman yapmaya çalışmak olarak verir.

Ey müsülmânlar irür könglümde bir kâfir gamı

Kim irür bâ‘is ki takvî cânibi ikrâhı bar (BV, 134/8)

Şair, beyitte Müslümanlara yani dindaşlarına dert yanmaktadır. Gönlünü bir kâfire kaptırmıştır ve bu kâfir onu takvadan uzak tutmaktadır.

Ol kadar ol kâfir İslâm ehlini katl iylemiş

Kim şehâdet barmagın hem zahm iylep baglamış

Gerçi dîn ehliga anıng ilgidin yüzlendi katl

İlgining kanın dagı imdi akızmak başlamış (FK, 282/1, 2)

Kâfir, din ehlinin kanını akıtır. Bu işte o kadar ileri gider ki kendi şahadet parmağının bile kanını döker.

Niçe bir kâfir hayâlining sipâh-ı zulmıdın

Kişver-i cân içre dînim nakdiga yağma körey (GS, 675/4)

Şair, sevgilinin gönlünü harap etmesini, bir kâfirin zulüm askerleri/*sipâh-ı zulm* ile gelip İslam ülkesini yağmalamasına benzetmektedir.

Ol közi kâfir sarı barma dip irdim iy köngül

Pend işitmey nakd-i imânıngm aldurdung barıp (FK, 60/6)

Kâfir, Müslümanın nakd-i imanını alır.

Kâfirî kim dînim aldı dagı kirdi kasr ara

Kal'a-i Hayberga kirdi gâret-i İslâm itip (BV, 57/3)

Şair, kendini dininden eden sevgilisini kâfire benzetir. Bu sevgili, âşık şairin dinini almış ve kasrına geri dönmüştür. Şair, bu durumu Müslümanlara hücum edip yağmalayıp sonra tekrar kalelerine çekilen Hayberli'lere benzetmektedir.

Gâret-i dîn kıldı vü kâfirlıg irşâd iyleben

Ehl-i küfr elfâzı birle her zamân kâyil yiğit (BV, 80/7)

Şair, kâfirlerin lafızları ile konuşan/*ehl-i küfr elfâzi ile kâyil* bir gençten bahsetmektedir. Bu genç kâfirler gibi yahut onların dilinde konuşarak küfrü irşat etmekte ve Müslümanların dinini yağmalamaktadır.

Zülfining her târı bir mü'minni çun kâfir kılur

Dise bolgay anı dîn ehliga ming zünnârçe (FK, 554/4)

Sevgilinin zülfünün her bir teli küçük bir zünnârdır. Sevgili, bunları âşıkların bellerine bağlayarak onları kâfir yapar.

Cevrler kim kıldı ol kâfir unutmaydur köngül

Kim hisâbıdın girihlerdür ki zünnârımda bar (NŞ, 151/5)

Şaire, kâfir sevgilisi çok cevretmiştir. Hatta onu dininden edip beline zünnâr bağlamıştır. Âşık şair, sevgilinin kendine ettiği eziyetleri unutmamak için her biri için belindeki zünnâra düğüm atmaktadır.

Min kim ü takvî müsülmânlar ki her sâ'at salur

Könglüme ol ikki kâfir köz hayâli şûr u şeyn (FK, 467/2)

Şair, gönlüne vesvese salan ve gönlünü bulandıran sevgilinin gözlerini birer kâfire benzetir. Şaire göre, kâfir, Müslümanın gönlünü karıştırır ve takvalı bir Müslüman olmasını engeller.

Çıktı veh ösrük yana ol kâfir-i bî-bâk kim

Her kaçan çıkkanda katl-i ehl-i islâm eylemiş (NŞ, 252/6)

Beyitte kâfir, sarhoş/*ösrük* ve korkusuz/*bî-bâk* olarak tavsif edilmektedir. Bu vasıflara sahip bir kâfir, her dışarı çıktığında Müslümanları katletmektedir.

Salur dînim öyige kâfirî her lahza vîrânlık

Müsülmânlar bu şehr içre meğer yoktur müsülmânlık (BV, 319/1)

Beyitte, kâfirin bir Müslüman şehrini viran etmesi vurgulu bir şekilde ifade edilmektedir. Kâfir, viran ettikten sonra şehir, sanki orada hiç Müslüman yaşamamış gibi görünmektedir.

Kâfirî kim sin kibi ruhsâr-ı âteş-nâki bar

Ot salurdın kişver-i İslâm ara ni baki bar (BV, 182/1)

Şair, gönlüne ateşler yakmaktan çekinmeyen sevgilisini, İslam memleketini hiç tereddüt etmeden ateşe veren bir kâfire benzetmektedir.

Ey müsülmânlar figân ol kâfir-i hod-kâmdın

Kim çıkardı kökke efgân kişver-i İslâmdın (BV, 470/1)

Şair, bu beyitte de sevgilisini Müslüman memleketlerine yaptıkları ile oradaki feryat ve figanı ayyuka çıkaran bir kâfire benzetmektedir. Bu kâfir ayrıca *hod-kâm*dır. Yani yalnızca kendini düşünür.

Aşk Kâfiri Olmak

Kâfir-i ‘ışk oluban deyr sarı

İyledim ‘azm ü bu irdi bih-bûd

Munı bilgeç yitiben muğ-beçe mest

Bâde tuttı vü bu irdi maksûd

Bağlaban rüst bilimge zünnâr

İyledim mest büt allında sücûd (FK, 688/III/28-30)

Şair, yukarıdaki beyitlerde mealen şöyle demektedir: Kâfir-i aşk olup deyre yöneldim, bunu bilen mest muğ-beçe bana bade verdi, maksudum bu idi ki belime zünnâr bağlayıp o puta secde edeyim!

Aşk yüzünden din değiştirmek, şair tarafından *kâfir olmak* şeklinde adlandırılmaktadır.

Gerçi oldum kâfir-i ‘ışk ehl-i ‘ısyân içre kat

Ol zaman kim bolgusı kâfir müsülmândın cüdâ (BV, 5/6)

Şair, aşk kâfiri olduğunu söyler ve isyan edenler grubuna/*ehl-i ‘ısyân* dâhil edilmeyi ister. Böylece kim kâfir kim Müslüman belli olacaktır.

‘Işk-ı kâfir çun Nevâyî tilbeni dîn mülkidin

Hâriç iylep mâyil-i deyr-i muğ u tersâ kılıp (BV, 53/9)

Kâfire âşık olmak, nihayetinde onlar gibi olmayı gerektirir. Şair de bir kâfire âşık olup din dairesinden çıktığını söylemektedir. Yöneldiği yer ise *muğ* ve *tersâ* deyridir.

Kâfir-i ‘ışk oldı dip şer‘ eylese katlimga hükm

Deyr dergâhıda zünnârımnı ok eyleng resen (NŞ, 446/4)

Şair, şeraitin aşk kâfiri olanlar hakkında *katl* hükmü verdiğini söylemektedir. Kendisini aşkı için kâfir olan birine benzeten şairin son isteği ise deyrin kapısında zünnârı ile asılmaktır.

Kâfirin Müslüman; Müslüman’ın Kâfir Olması

Rahm itip kâfir közüng ol zülfi yüzde çırmanıp

Gûyiyâ bolmış müselmân otka zünnârın salıp (NŞ, 54/1)

Şair, beyitte, sevgilinin yüzünü renginden dolayı ateşe, yüzüne düşen zülfünü de zünnâra benzetmektedir.

Kâfir, Müslüman olmak istediğinde daha önceki hayatına ait bir simge olan *zünnâr*ını ateşe atıp yakmaktadır.

Aşağıdaki beyitte de kâfir olmanın cezası işlenilmektedir:

Kâfir-i ‘ışk olmışam tang yok siyâset-geh sarı

Boynuma zünnâr bağlap çikseler ‘uryân mini (BV, 578/3)

Şair, aşk yüzünden *kâfir* olduğunu söylemektedir. Bunun cezası ise ölümdür. Şair, önce siyaset meydanına/*siyâset-geh* çıplak bir şekilde götürülerek teşhir edileceğini sonra da zünnârının boynuna bağlanarak asılacağını tasvir etmektedir.

Aşağıdaki beyitte de tam tersi durum açıklanmaktadır:

‘Âşık itkeç şöhre-i şehr itti ol kâfir mini

Şehr kizdürgen kibi kâfir müselmân eylegeç (NŞ, 97/5)

Şair, bir kâfirin Müslüman olması durumunda şehirde gezdirilerek halka takdim edilmesi âdetine telmih yapmaktadır. Kendisi için tersi bir durum hâsıl olmuştur: Aşk yüzünden kâfir olmuş ve bunu da tüm şehir halkı duymuştur.

2. 58. KALENDER (قلندر)

kalender (A.) 1. dünyayı umursamaz derviş. 2. dünyadan elini eteğini çeken hoşgörülü kişi. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı sosyal tip. Kalender dervişi. Pervasız. Umursamaz.

Çıplak dolaşmak, pervasızlık ve arbede çıkarmak kalender'in aykırı hususiyetleri olarak zikredilir. Şiirde, *kalender* tipinin *dîvâne* ve *ser-geşte* olarak adlandırılması, toplum tarafından nasıl görüldüklerinin ipucunu verir.

Kalenderin kopuz çalması ile ilgili Osmanlı sahası kaynaklarında[78] herhangi bir bilgiye rastlanmazken, Nevâyî'nin kalender-kopuz tenasübünü birkaç kez kullanması ise dikkat çekicidir.

Şiirde vurgulanan diğer bir kavram ise *kalender-veş*liktir. *Kalender-meşreb* anlamında olan bu tabir, *kalender* olmasa da *kalender gibi* olan, pervasız ve rahat bir karakteri ifade eder ve ekseriyetle şuh sevgiliyi tanımlamak için kullanılır.

Yine bir beyitte *kalender-hâne*'den bahsedilir. Yersiz yurtsuz, gezici kalender dervişlerinin kalmaları için tesis edilen mekânlardır. *Kalender-hâne köşesi* tabiri menfi bir bağlamda kullanılmaktadır ve düşkünlüğü ifade eder.

Şiirde, dizlerinin yan taraflarına bir zil/*zeng* asarak ve ellerinde ay şeklinde bir nacakla, çıplak/*üryân* yahut yalnızca kaplan derisi/*kaplan tirisi* giyerek gezen *kalender* dervişlerin dış görünüşlerinin bir divaneyi/*dîvâne-kirdâr* andırdığı vurgulanır.

[78] Ahmet Atillâ ŞENTÜRK, "*Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili*", **Turkish Studies** International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/8 Spring 2015, p. 141-220.

Epitetler: *kalender-hâne, kalender-sıfât, kalender-veş, kalender : dîvâne, kalender : ser-geşte, uryân, zeng, kopuz, kopuz tüz-, bî-pervâ, devrân ur-*

Kalenderin Kılığı

Fenâ deyri içre kalender-sıfat

Kizip belki divâne-kirdâr hem (FK, 681/V/45)

Şair, dünyada/meyhanede/*fenâ deyri* kalender gibi/*kalender-sıfât* gezmeyi istemektedir. *Kalender-sıfat* olmak, ikinci mısrada dîvâne gibi/*dîvâne-girdâr* olmaya benzetilmektedir. Kalenderin dış görünüşü itibariyle bir divaneyi andırdığı anlaşılmaktadır.

Haydar Kalenderning bazârnı devrân urganı ki felek devrânıda mundak sevdâ kişige dest birmeydür:

İrür devrân urarda Mir Haydar

Cihân ser-geştesi gerdûn misâli

Yapıban ignige kaplan tirisi

Tutuptur ilgige keştî hilâli (FK, 726/1, 2)

Kıta nazım şekliyle yazdığı şiirlerinin başına bir açıklama ibaresi yazan Nevâyî, yukarıdaki kıtada, Mir Haydar adlı bir kalenderî dervişinin kaplan postu giyip elinde hilal şeklinde bir balta-nacak ile pazar yerinde gezmesini tasvir etmektedir.

Burada *devrân ur-* pazar yerini gezip dolaşmak anlamında okunabileceği gibi dönerek *semâ* etmek anlamına da gelir. Başı dönmüş anlamındaki *ser-geşte* ve *gerdûn* lafızlarıyla da tenasüp oluşturması bu ikinci okumayı daha uygun hale getirmektedir.

Pazar yeri çok farklı kesimden pek çok insanın beraber bulunduğu herkese açık bir sosyal mekândır. Beyitte *Mir Haydar* olarak bahsettiği kişiyi, açıklama ibaresinde *Haydar Kalender* olarak adlandırır. [79] Sırtında kaplan postu ve elinde baltayla [80] sema eden/*devran uran* bu aykırı dervişi şair, felek/*gerdun* gibi başı dönmüş/*ser-geşte* olarak tasvir eder. Şair, dîvânın diğer nüshasındaki açıklama ibaresinde ise *mundak sevdâ kişige düşmeydür* yani felekten bir kişiye bu kadar sevdâ düşmemiştir diyerek onun bir kara sevdalı/*mecnûn* olduğunu vurgular.

Gerdûnn felek demektir. Sürekli dönen bir çark şeklinde düşünülen felek, beyitte, sema eden/*devrân ur-* bir kalender dervişine, hilal şeklindeki ay da bu dervişin elindeki nacağa benzetilmektedir.

Baruram ʻuryân tüşüp ten zahmıdın nâlân köngül

Ol kalender dik ki kalgay zeng yanıdın tüşüp (BV, 52/2)

---

[79] Köprülü, *Mecâlisü'n-Nefâis* ve *Muhâkemetü'l-Lügateyn*'de bahsedilen Haydar Harezmî ile bu kıtada bahsedilen *meczûb* kalender dervişinin karıştırılmasından bahseder ve ikisinin aynı şahıs olamayacağını vurgular. (Mehmet Fuad Köprülü, Edebiyat Araştırmaları, c. II, s. 122, Akçağ, Ankara 2004)

[80] **teber** تبر (Peh.) 1. balta. 2.yarım ay başlıklı derviş baltası. 3. meşin bıçağı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Kalenderî ve bektâşî dervişlerinin ellerinde hilal şeklinde balta taşıdıkları bilinmekle berâber, bu kıtada *keştî hilâlî*, yahut diğer nüshada *gerdûn hilâlî* ibareleri açık değildir.

Şair, aşk yüzünden vücudu yaralar içindedir ve her şeyini kaybedip adeta çıplak kalmıştır. Bu haliyle kendini çıplak bir *kalender*e, içinde bulunduğu bu duruma inleyen gönlünü de kalenderin muhtemelen dizinin yan tarafına bağladığı zile/*zeng* [81] benzetir.

Kalender-hâne

Ni ‘acab bolsa yirim künc-i kalender-hâne

Kim kalender-veş irür ol sanem-i bî-pervây (BV, 586/6)

Gezici dervişler ve yolcular için kurulmuş tekkelere *kalender-hâne* denilmektedir. [82]

Pervasız sevgilisini *kalender-veş* yahut *kalender-meşreb* olarak tanımlayan şair, sonunda ona benzeyip yerinin kalender-hâne köşesi olacağını düşünür.

Kalender ve Kopuz

Sâkiyâ mey tola kim ‘arbede ister könglüm

Ay kalender çala başla ögürür kökte kopuz (GS, 226/7)

---

[81] **zeng** sâ’î, şatır ve bazı kalenderler dizlerine bend eyledikleri büyük çanrağı manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

[82] **kalenderhâne** (A.-F.) قلندرخانه [kalender+ hâne] kalenderhane, kalenderlerin kaldığı yer, kalender tekkesi. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sâkînin görevi içki doldurmaktır. Şair, sâkîden mey doldurmasını isterken kalenderden de kopuz çalmasını istemektedir. Ayrıca gönlünün kavga gürültü şamata/*arbede* istediğini söyleyen şair, kalenderlerin bulunduğu mecliste muhakkak şamata ve kavganın çıkacağını de vurgulamaktadır.

Ögürmek fiilinin yüksek ses, düzensiz ve dengesiz ağlamak gibi manaları vardır. [83] Şair, bu lafızla, kalenderin kopuzunun akortsuzluğunu yahut bozuk düzen çalışını ifade etmektedir.

Aşağıdaki beyitte de kopuz-kalender birlikte geçmektedir:

Ey kalender-veş mugannî ger Nevâyî könglini

İsteseng her lahza bî-hâl iylemek tüzgil kopuz (BV, 219/9)

Şair kopuz çalan bir *mugannî*yi *kalender-veş* olarak tanımlamaktadır. Pervasızlığı ve kopuz çalıyor olması şairin teşbihinin temel unsurlarıdır.

[83] **ögür-** *ökir-* yüksek sesle, dengesiz ve karışık ağlamaktır. (Nevâyî Lügati)

2. 59. KALLÂŞ (قلاش)

kallâş (T.) **1.** kalleş. **2.** hayırsız. **3.** hilekâr. **4.** müflis. **5.** ayyaş. **6.** dünyayı umursamaz insan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

degâ hevâ vezninde. Haram-zade, hilekâr, dubaracı ve kalleş manasınadır. Kalp ve mağşuş akçeye dahi denir. Tortu, telve ve lây manasına gelir. Çörçöp, hes ü hâşâk manasına da gelir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı sosyal tip. Parasız. Ayyaş. Umursamaz. (kştnz. *rind*)

Parasının olmaması, paraya asla değer vermemesi ve dilenerek elde ettiği yahut kendine lütfen verilen şarapla sürekli sarhoş bir halde olması *kallâş* tipinin şiirde vurgulanan başlıca hususiyetleridir.

Şiirde *kallâş* tipi; *meyhâne*, *deyr* ve *harâbât* ile birlikte anılır. *Humar* ve *mey-hâre* sıfatlarıyla tavsif edilir. Feleği ve dünyayı umursamayan *kallâş,* içki için canını yahut dinini bile verebilecek düşkün bir tip olarak tanımlanır. Ayrıca kumarbaz olduğu da belirtilir.

Şiirde *rind* tipi ile karşılaştırılır. Rind-şair, *kallâş* tipini kendine yakın bulur ve şarap içmeye parası olmadığı için ona yardım etmek ister. Fakat *rind*lik ile *kallâş*lık arasında bir tercih söz konusu olduğunda kesinlikle rindliği tercih etmektedir. Parasızlığı vurgulanmakla beraber paraya ve maddiyata değer vermediği de belirtilir.

İçki içmek, aynı mekânlarda bulunmak, dünyaya ve paraya değer vermemek vb. hususiyetlerle *rind* ve *kallâş* tipleri yakın ve benzer bir çizgide olsalar da kallâş'ın tüm bu hususiyetleri bir düşkünlük arz ederken, rind'in tüm bu yaptıklarını bilerek yaptığı ve erdem olarak gördüğü açıktır.

Kallâş, zenginin/*ganî* parasını asla kabul etmez fakat kendisine içki ısmarladığında da reddetmez. Kallâşın; *deyr pîri, muğ* ve *mey-fürûş* ile münasebeti ise şarap pazarlığı üzerindendir.

Şair, sürekli sarhoş olarak tasvir ettiği *kallâş*ı her türlü kayıttan azade olarak görür ve bu noktada riyakâr şeyh ile karşılaştırır.

Epitetler: *mey-hâre-i kallâş, harâbât-ı fenâ kallâşı, şûh-ı kallâş, mey-hâne kallâşı, humâr-ı kallâş, deyr-i fenâ kallâşı, mukâmir şîve-i kallâş, meyhâne gedâyı*

Rind ve Kallâş

Tapmagay şâyed sabûh iylerge mey iy tang yili

İlt cânım nakdini mey-hâre-i kallâşıma (FK, 575/5)

Şair, sabah içkisi alacak parası olmayan *kallâş*a, cân nakdini sabah rüzgârıyla yollamak istemektedir. Biraz yolsuz da olsa, *rind* ile benzeyen *kallâş* tipini kendine yakın bulan şair, sabah şarabı için hiçbir şey bulamazsa canını vererek ona yardım etmek istemektedir.

Nakd-i cân birle Nevâyî ‘azm iter mey-hânega

Her kaçan kim könglige ol şûh-ı kallâş ivrülür (BV, 153/7)

Şair, burada *kallâş*ı şûh bir güzele benzetmektedir. Ve her ne zaman aklıma o şuh kallâş gelse nakd-i canımı alır meyhaneye koşarım diyerek, kallâşın sürekli meyhanede bulunduğunu ve muhakkak da paraya ihtiyacı olduğunu vurgulamaktadır.

Rind bolgay ikki ‘âlem oynagay bir dâv ile

Bolmagay lîkin harâbât-ı fenâ kallâşı dik (FK, 337/6)

Şair, hamle hakkı/*dâv*[84] tabiri ile satranç ve dama oyunu ıstılahına gönderme yaparken, iki âlemden en azından birinde kazanmış olayım demektedir.

İki âlemde bir *dâv* ile oynayayım *Rind* olayım ama fenâ meyhânesinin *kallâşı* gibi olmayayım diyen şair, *rind* ile *kallâş* arasında, *rind* olmayı tercih ederken *kallâş* olmayı asla istememektedir.

Aşağı yukarı birbirine benzeyen bu iki tip arasında şair, en azından bu dünyada eğlenip hoş vakit geçirmekte olan *rind*i tercih etmektedir. Düşkün bir içkici olan *kallâş* ise iki hamleyi de tutturamamıştır. Yani hem bu dünyası sıkıntılıdır hem öbür dünyası sıkıntılı olacaktır.

Kallâş ve Ganî

Asra sîming ay ganî mey bir ki yok tofragça

Birse ‘âlem nakdini deyr-i fenâ kallâşıga (GS, 585/5)

[84] Ş. Sâmi, **Kâmûs-ı Türkî**, “dâv” mad.

Ey ganî, dünyanın nakdini versen deyr-i fenâ kallâşının yanında toprak kadar değeri yoktur, gümüş paralarını kendine sakla, Ona mey ver diyen şair, beyitte zengin/*ganî* ve *kallâş* münasebetini işlemektedir.

*Ganî*nin, muhtemelen perişan bir haldeki *kallâş*ı, dilenci sanıp para vermeye çalışması ve duruma şahit olan şairin araya girerek onun para istemediğini ancak şarap verirse alacağını açıklaması şeklindeki bir tabloyu resmeden beyitten, kallâşın perişan bir kılıkta olduğu, kendisine para teklif edildiğinde kabul etmediği fakat kendine şarap/*mey* verildiğinde de geri çevirmediği anlaşılmaktadır.

Kallâş ve Para

Şûh mey-nûşumga Kârûn genci töksem kadri yok

Bizni mey-hâne gedâyı kıldı ol kallâşlıg (BV, 296/6)

İçki içen şûh sevgilimin kallâşlığı beni meyhâne kallâşı yaptı, Kârûn hazinesini de getirsem kıymeti yok diyen şair, kallâşın iki hususiyetini bir arada zikretmektedir: İçki içmek/*mey-nûş* ve kârûn hazinesi de olsa dünya malına değer vermemek.

Beyitte kullanılan *kallâşlıg* tabiri ile şair, paraya değer vermemeyi ifade etmektedir. Yani *kallâş*, bu noktada tüm derdi para olan *gedâ*'dan ayrılmaktadır.

Nevâyî könglini köp mihr ile aldı ol ay andak

Ki aygay müşterî kallâşlar mâlın mezâd eylep (NŞ, 59/9)

Sevgilisi, Nevâyî'nin gönlünü çok merhametli davranarak uygun bir fiyata almıştır. Dîvân Şiiri bağlamında düşünülürse sevgili âşığın gönlünü canı karşılığında

alır. Kallâşların da satın almayı istedikleri mal şaraptır. Çok istedikleri şarabı, biraz nakit ödeyerek aldıklarında mezattan aldıklarını söylerler. Çünkü karşılığında canlarını bile verebilecekleri bir şeyi çok ucuza almışlardır. Şair ise canından daha fazlasını verebilecekken yalnızca canı karşısında gönlünü sevgiliye satmıştır ve sevgilisinin bu ticarette çok merhametli davrandığını düşünür.

Kallâş ve Mey-furûş

Hayât nakdini n'iyley ki mey-furûş almas

Uşança meyga ki açkay humâr-ı kallâşım (BV, 429/4)

Şair, burada kendini *kallâş* olarak tanımlamaktadır. *Kallâş*ın sürekli sarhoş olduğunu hatırlarsak, ayılmaya başladığında baş ağrısı/*humâr* çekmektedir.

Kallâş-şair, şarap satıcısından/*mey-furûş* hayatı karşılığında baş ağrısını giderecek kadar şarap istemekte fakat bu isteği kabul edilmeyince hayatını yararsız ve değersiz bularak yaşamayı istememektedir.

Kallâşın Pervasızlığı

Köp tecemmül satmagıl ey çarh kim her kevkebing

Bir diremçe yok turur deyr-i fenâ kallâşıga (NŞ, 541/6)

Bu beyitte yine kallâşın paraya değer vermediği vurgulanmaktadır.

Burada felek kibirli bir zengine, yıldızlar da paraya benzetilmektedir. Feleğin/*çarh* büyüklenmesi, tekebbür göstermesi kallâşı çok etkilemez. Göğün yıldızları onun gözünde bir dirhem bile etmez.

Şunu dikkate almalıyız ki şairin burada bahsettiği kallâş, *deyr-i fenâ* lafzıyla mukayyeddir. Yani yokluk meyhanesinde kaybolmuş bir *kallâş* artık maddeye değer vermemektedir. Şaire göre *kallâş*, güçlü ve zengin felek karşısında aciz olsa da bunu pek umursamaz.

İlgide câm u körer mey içre ‘âlem hâlini

Yâ Rab ol Cemşîd ya mey-hâne kallâşı mudur (BV, 173/6)

Beyitte, Cemşîd ve meyhâne kallâşı arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır.

Şair, meyhânede oturup içki içen rahat tavırlı bir kallâşı, içine bakınca dünyayı gösteren bir kadehe sahip Cemşid'e benzetir. Cemşid, güç, iktidar ve eğlencenin sembolü iken kallâş, düşkünlük ve acizliğin sembolüdür. Şair, kallâşın parasızlık ve düşkünlüğünü vurgulasa da bu dünyaya değer vermemesini aslında bu dünyayı/âlemi çok da umursamamasına bağlamaktadır.

Ey sabâ ‘uşşak nakd-i canların yitkür yıgıp

Kayda tapsang ol mukâmir-şîve-i kallâşnı (NŞ, 600/4)

Yukarıdaki beyitlerde şair, *kallâş*a içki içebilmesi için nakit para yollamak istemişti, bu beyitte ise sabah rüzgârından, âşıkların canlarını toplayıp *kumarbaz şiveli kallâş* sevgiliye vermesini istemektedir.

Şair, burada kumarbaz huylu/*mukâmîr-şîve* sevgilisini *kallâş* olarak tanımlar. *Kallâş* olduğu ve dünya malına değer vermediği için kumarı âşıkların canları ile oynamaktadır. Âşık şair, sabâ rüzgârından âşıkların canlarını toplayıp kumarbaz kallâşa götürmesini istemektedir.

Kadeh ay muğ ki can eyley nisârıng

Niçe bolsam harâbât içre kallâş (GS, 257/6)

Muğ'dan kadeh sunmasını isteyen şair, her ne kadar parasız/*kallâş* olsam da önemli değil, canımı veririm, yeter ki sen kadeh sun demektedir.

Kallâş ve Deyr Pîri

Bahâdur nakd-i din iy deyr pîri

Kerem kıl mey ki bar-biz asru kallâş (FK, 273/6)

Parası olmayan *kallâş,* kendisine dini/*nakd-i din* karşılığında şarap veren *deyr pîri*ne seslenerek, bunun pahalı olduğunu kerem etmesini çünkü kendinin çok kallâş olduğunu söyleyerek bir nevi fiyat kırmak için pazarlık yapmaktadır.

Beyitteki biz çok kallâşız-dır/*bar-biz asru kallâş* tabiri, biz çok parasızız anlamında kullanılmaktadır.

Kallâş ve Şeyh

Şeyhka tesbîhning her dânesi bir kayd irür

Hatm-i devr âzâdelig kûyi fenâ kallâşıga (NŞ, 535/6)

Şair, şeyhin simge eşyası olan tespihi, kendisini bağlayan bir ip gibi düşünmekte ve dolayısıyla şeyhi *mukayyed* görmektedir. Fenâ sıfatıyla birlikte andığı kallâş ise hiçbir kayıt ile mukayyed değildir özgürdür/*âzâde* .

Şeyh için düşünüldüğünde hatm-i devir: Vasiyeti veya ailesinin isteği üzerine, ölen bir Müslüman'ın yaşarken yerine getiremediği namaz, oruç, kurban gibi ibadetlerine karşılık olarak hesaplanan belli bir miktar paranın Kur'ân-ı Kerim hatmedildikten sonra elden ele geçirilmek sûretiyle hazır bulunanlara dağıtılması şeklindeki âdettir. Kallâş ile birlikte düşünüldüğünde *hatm-i devr*, bir içki meclisi âdetidir ve sarhoş edip kendinden geçiren, tamâm eden son bir içki devri anlamındadır.

2. 60. KARAKÇI (قاراق چى)

karag *karak* Mo. *hara-* göz bebeği, merdümek-i çeşme ve mutlak göze dahi derler. (Nevâyî Lügati)

karag *kara-g* kara, siyah. (Nevâyî Lügati)

karak *kar-a-k* yağma, talan, târâc; harâmîye lâzımdır *karakçı* derler. (Nevâyî Lügati)

karakçı haramî, gâretger, gâsıb, rehzen, düzd (Ferheng-i Çağatâyî) [85]

Aykırı mesleki tip. Haydut. Dağ geçitlerinde pusu kuran. Yol kesen. Kervanlara saldırarak silahlı soygun yapan. (bknz. *reh-zen*)

Yağma, talan, çapul anlamındaki *karag* kelimesine +*çı* eki eklenerek kurulan bu kelime, pusuya yatıp kervan yollarını gözetleyen, yol kesen ve silahlı soygun yapan kimse anlamına kullanılmaktadır.

Şiirde, bu tip ile alakalı zikredilen *karakçı*, *karavul*, *karag* ve *argadal* kelimelerinin Moğolca kökenli olması, bu işi daha çok, çöl ve bozkırda yaşayan Moğolların yaptığını düşündürmektedir.

Dağ geçitlerinde pusu kurmaları, kervan yollarını kesmeleri, yüzlerini kapatarak soygun yapmaları, nakit yahut mal gasp etmeleri şiirde canlı tasvirler şeklinde verilmektedir.

Estetik bir bakış açısıyla sevgilinin gözü yüksek bir yerde pusu kurmuş, âşıklar kervanını ve gönülleri yağmalayan *karakçı*ya; kaşı *karakçı*nın yayına, kirpikleri de oklarına benzetilir.

---

[85] Şeyh Süleyman Efendi, Özbekî, el-buhârî, Ferheng-i Çağatâyî-Fârisî, (Tercüme ve Tahşiye) H. Abdullâhî Cihânî (Umudoğlu), Tebriz.

Epitetler: *ok, yâ/yay, karag ur-, karavul bol-, yol ur-, hayl ur-, argadal, yüz bağla-, mahfî bol-, yol mukem kıl-/yolu kapat-, karagçı karagı, kemîn eyle-/pusu kur-, nakd târâc it-*

Ol közge kaş u kirpik ile ihtisâs ise

Ni tang karakçıga ok u yâ birle ihtisâs (FK, 284/6)

Sevgilin gözü nasıl kaş ve kirpiğiyle tanınıyorsa, *karakçı* da ok ve yayıyla bilinir. Âşıkların gönüllerini yağmalayan sevgili, kervanları yağmalayan *karakçı*ya benzetilmektedir.

Beyitten, *karakçı*nın silahlı soygun yaptığı anlaşılmaktadır; ok ve yay *karakçı*nın simge eşyalarıdır.

Moğolca gözetlemek/*kara-* [86] fiilinden türemiş bir kelimedir ve beyitte *köz, kaş* ve *kirpik* lafızları ile *karakçı, ok* ve *yay* kelimeleri arasında tenasüp ve mukabele vardır.

Ayrıca *karak* kelimesi Çağatayca'da gözbebeği manasınadır ve şair kelimeyi, *karakçı* kelimesi ile ses bakımından cinas, mana bakımından îhâm-ı tenasüp oluşturacak şekilde kullanmaktadır.

Kaş üze hâl biyik yirde boluptur karavul

'Akl u his haylini urmakka karakçı karagı (FK, 667/3)

---

[86] **karamak** zîr-i nazar dâşten, dîden, muvâzıb bûden, nigâh kerden. (Ferheng-i Çağatâyî)
kara- fiili bakmak, gözlemek ve gözetlemek manalarına gelmektedir.

Moğolca bakmak ve gözlemek manasına gelen *kara-* fiilinden +*AgUl* sonekiyle türetilen *karagul* kelimesi gözcü ve nöbetç anlamındadır.

Temsili bir teşbih içerisinde, sevgilinin kaşı üzerindeki ben, fırsatını bulduğunda, aşığın akl ve his kervanını yağma ve talan etmek için yüksekçe bir yerde pusu kurup bekleyen ve *karakçı*ların soygun/*karag* yapabilmesi için gözcülük eden *karavul*a benzetilmektedir.

Karag irmes ki kılmış-min közim seyli yolın muhkem

Sirişk irmes ki ol yol birkimey kılmış tereşşuh nem (FK, 428/1)

Bu beyitte *karag* kelimesi; yağma, talan, târâc manalarıyla kullanılmaktadır. Mübalağalı bir anlatımla şair, sevgilin yolunu kesenin *karakçı* olmadığını, kendi gözyaşları olduğunu; yine rutubet/nem almış yolun muhkem olmayacağı gibi âşığın gözyaşıyla ıslanmış sevgilinin yolunun, tekrar eskisi gibi olmayacağını söyler.

Yolı muhkem kıl- ve *yol birki-* tabirleriyle, *karakçı*ların soygun/*karag* yapabilmek için, yola barikat kurarak geçişi engelledikleri ve zorunlu olarak durdurdukları kervanları soydukları anlaşılmaktadır.

Tâ karakçı közlering dîn yolını urdılar

Zühd ü takvâ mülkidin kilmedi bir kârvân (NŞ, 445/4)

Yol vurmak/*yol ur-* tabiri, kervanın yolunu kesip soymak anlamındadır. *Karakçı*'nın kervan yollarını vurması güvenliği tehdit eder ve o ticaret yolunun kapanmasına sebep olur.

Âşık-şair, kendisinde zühd ve takvâ gibi din ve îmanla alakalı hasletler bulunmamasını, sevgilinin gözlerinin din yolunu keserek onları yağmalamasına bağlayarak bir hüsn-i ta'lîl yapmaktadır.

Zülfining her çînide yüz fitnedür dîn ehliga

Argadal içre karakçı eylegen yanglıg kemîn (NŞ, 452/5)

Moğolca kökenli *argadal* kelimesi *dağ geçidi* anlamındadır. *Kemîn* ise pusu, gizli yer, pusudaki kimse anlamındadır.

Karakçı'nın dağ geçitlerine pusu kurarak kervanlar için büyük bir tehlike oluşturması şair tarafından sevgilinin zülfünün buklelerinde âşıklar için yüz fitnenin bulunmasına benzetilmektedir. Dar dağ geçitlerinde her kayanın, her belin ardında bir *karakçı* tehlikesi olabileceği gibi âşık için de sevgiliye ulaşana kadar onun zülfünün her kıvrımına saklanan bir tehlike vardır.

Aşağıdaki beyitte de şair aşağı yukarı aynı şeyleri ifade etmektedir:

Argadal içre karakçı mahfî olgan dik durur

Fitne haylıga yana zülfüng dagı çın ü şiken (NŞ, 503/3)

Köngüller nakdini târâc iterge yapmagnıng burka'

Anıng diktür ki yüz bağlar karakçı kârvân körgeç (GS, 101/6)

Beyitte, sevgili-karakçı benzetmesi yapılmaktadır. Sevgilinin yüzünde *burka* vardır. Fakat gözleri ile âşıkların gönüllerini çalmaktadır.

Sevgilinin yüzünü kapatması, kervan görünce tanınmadan saldırmak için yüzünü kapatan bir *karakçı*ya benzetilmektedir. Beyitten anlaşıldığına göre *karakçı*, kimliğini gizlemek yahut daha korkutucu olmak için soygun sırasında yüzünü gizlemektedir. İkinci mısradaki *yüz bagla*- tabiri bunu ifade eder.

2. 61. KARI (قارى)

karı *kârı-ğ* kocaya derler. Çağatay dilinde ricâlde isti‘mâl olınur, koca demek ma‘nâsınadır ve ekseriyyâ gayn-ı mu‘ceme ile *karığ* dirler. Ve yine köhne ve rüzgâr-dîde ve ‘ömr-dîde ma‘nâsına gelür. (Nevâyî Lugati)

karığan çağda kocadığum çağda demek olur. (Nevâyî Lugati)

Sosyal tip. Yaşlı. İhtiyar. (krştnz. *yigit*) (bknz. *zâl*)

*Karı*nın üç simge eşyası *sakal*, baston/*‘asâ* ve gözlük/*‘aynek* olarak verilir. Saçının ve sakalının ağarması ve belin bükülmesi de karı tipinin ayırıcı hususiyetlerindendir.

Saçı sakalı ağarmış bir kimsenin, daha genç görünmek için bunları boyaması şiirde sıkça geçmekte fakat bu hareketinin cemiyet tarafından tasvip edilmediği hatta ayıplandığı da vurgulanmaktadır.

Sakalına gül- tabiri ile yaşından başından utanmayan birinin gülünç duruma düşmesi ve bu yüzden kendisi ile dalga geçilmesi ifade edilmektedir. Gençlerle aynı meclislere katılmak, gençlere âşık olmak, süslü giyinmek, ortalıkta çok görünmek, ibadeti bırakıp eğlenmeye çalışmak gibi davranışlar *karı* tipini gülünç duruma düşüren davranışlardır.

Şair, karıya yakışan davranışları inziva hayatı/*uzlet*, *ibadet* ve *tâ‘at*, olarak sıralar.

Aşk arzusu, hayâsızlık, bade içmeye devam etmek, mal için mücadele etmek ve Tanrı’dan korkmamak karı tipinden beklenmeyen davranışlar olarak verilmektedir.

Epitetler: *karı x yigit, tıfl x karı, nev-cevân x karı, zâl : karı, kâfur, karı-, devrân-ı şeyb, karılarga hidmet kıl-, karılarnı hürmet tut-, çîn, âh, peşîmânlıg, hasret, karıgan çağ, karılar hidmeti, acz, kaddi hâm ol-* ***(karıdan beklenen davranışlar)*** *tövbe, tâ'at, zühd, halk ara nâ-peydâlık, gûşe tut-* ***(karının simge eşyaları)*** *akarmış baş, sakal, aynek, 'asâ* ***(karı ile ilgili pejoratifler)*** *hiffet, âciz karı, sakîl, hayâsız karı* ***(karıdan beklenmeyen davranışlar)*** *şehvet, efsane ayt-, köp söz, ışk ârzûsu, ışk-bâzlıg, sakal boya-, bâde iç-, tingridin korkma-, mâl için talaş-*

Yiğitler Bezminde Karı

Baş akardı 'uzlet evlîdür ki ol kâfûr ile

Savutur ol kim yigitler bezmide kirgey karıp (FK, 58/9)

Kâfur, aynı adla anılan ağaçtan elde edilen ve tedavi amaçlı kullanılan beyaz bir maddedir. Şair, kâfur gibi ağarmış saçlarını, başına yağmış karlara benzetir ve bezme o kâfur gibi saçla girince yiğitlerin ortamını soğutacağını düşünür.

Tedavi amaçlı kullanıldığı bilinen kâfurun, ayıltıcı etkisinin olduğu ve hafızayı kuvvetlendirdiği de düşünülmektedir. Beyitten, yaşlı insanların yanlarında kâfur taşıdıkları anlaşılmaktadır. Gençlerin içki içtiği bir ortamda elinde ilacı/*kâfur* ile yaşlı bir adam, ortamı herhâlde bozacaktır.

Oysaki şair, beytin ilk mısrasında, başının ağarıp yaşlandığını, kendine yakışacak davranışın ise *uzlet* olduğunu söylemektedir.

Ey Nevâyî karıdıng çıkkıl yiğitler bezmidin

Kim şebâb eyyâmıga nisbet imes devrân-ı şeyb (NŞ, 51/7)

Şair, kendine hitap ederek, *yaşlandın, ihtiyarlık zamanı gençlik çağına benzemez yiğitlerin meclisinden çık* demektedir.

Karıban kılma yiğitler sohbetin her dem heves

Kim karını istemes bezm ehliga dâhil yiğit (BV, 80/8)

Şair, bu beyitte, gençlerin meclislerinde ihtiyarları istemediklerini açıkça söylemektedir.

Karı'ya Hizmet ve Hürmet Etmek

Yigitlikingde karılarga kılmadıng hidmet

Karılıgıngda yigitlerge birmegil zahmet

Karılıg ister iseng karılarnı hürmet tut

Karıdıng irse yigitlerdin isteme sohbet (FK, 73/1, 2)

Şair, gençlerin karıya hizmet etmesi, karnın da gençlere zahmet vermemesi gerektiğini söylemektedir. İkinci beyitte ise bu söylediklerini biraz daha açarak, yiğitlerin karılara hürmet etmesini, karıların da onları sohbetleri ile sıkmamaları gerektiğini ifade etmektedir.

Karı'ya Yakışan Davranışlar

Karıga tevbe vü tâ'at kirek şi'âr olsa

Özin yigit yasasa iyler özige töhmet (FK, 73/6)

Şair, bu beyitte, karıya yakışan davranışları *tövbe* ve *tâ'at* olarak vermektedir. Şaire göre karı, geçmiş günahlarından pişmanlık duyup *tâ'at* ile vakit geçirmelidir. Ayrıca karının kendini genç/*yiğit* olarak görmesini kendine eziyet etmek/*töhmet* olarak yorumlar.

Karılıkda iki iştin kişi bar ilge 'azîz

Biri zühd ü birisi halk ara nâ-peydâlık

Ey Nevâyî karıdıng gûşe tutup tâ'at kıl

Bolmayın hâr diseng eyleme bezm-ârâlık (NŞ, 316/8, 9)

Şair, yaşlıdan beklenen davranışların *zühd* ve ortalıkta pek görünmemek olduğunu söylemektedir.

Zühd, ibadet ve *tâ'at* demektir. Halk arasında görünmemekle kastedilen ise eğlence meclisleridir. Şair, bunun tersine davrananların ise toplumca hor görüleceğini/*hâr* ve gittikleri eğlence meclislerinde gülünç ve maskara olacaklarını söylemektedir.

Karı ve Yiğit

Lutf iyle karılarga diseng kim uzun yaşay

Kim karımas ‘ıyân kılıban yüzge çîn yiğit (FK, 84/6)

Şair, bir gence/*yiğit*, yaşlılara iyilik yapmanın ömrü uzatacağını söylemektedir.

Deyr pîri bile tâ muğ-beçe bolmay kılma

İy Nevâyî yiğit ü karıga hâlingni rücu‘ (FK, 301/7)

Şair, *karı* ve *yiğit* tiplerini, *deyr piri* ve *muğ-beçe* şahsında müşahhaslaştırmaktadır.

Rind şaire göre, durumunu anlatmaya en layık karı ve yiğit, *deyr piri* ve *muğ-beçe*’dir.

Karı ve Tıfıl

Karıp ni halga kaldım ki yar kılmas rahm

Niçük ki tıfl kibi zâr yıglasam ınalıp (FK, 70/5)

Şair, yaşlı olduğunu ve yârinin de merhamet etmediğini söyleyerek çocuk/*tıfıl* gibi ağlamak istediğini söyler.

İkinci mısrada geçen, *ınalıp yıgla-* tabiri, *zâr* fiilini ile aynı manadadır ve bağıra bağıra ağlamak anlamındadır.

Ol şâh u min gedâ-min ol tıfl u min karı

Ger bakmasa mining sarı hak bar anıng sarı (FK, 615/1)

Karı ile *tıfil* arasındaki fark, *şah* ve *gedâ* arasındaki fark gibidir. Şahın gedalara iltifat etmeyeceği gibi çocuk yaştaki sevgili de yaşlı aşığa bakmayacaktır.

Âh kim aldı karıgan çağda könglüm bir yiğit

Kim eger can birsem istiğnâdın olmas mültefit

Bir nasîhat bar durur lîkin kulagıngga digüm

Yüz yakın tut bu karıdın ey yiğit bir pend işit (NŞ, 81/1, 5)

Şair, yaşlılık çağında bir yiğide gönlünü kaptırdığını fakat onun kendine hiç mültefit olmadığını söylemektedir. Âşık şair, bu noktada, sana bir nasihat vereceğim biraz yaklaş da kulağına söyleyeyim diyerek, onu kendine yaklaştırmak için bir hileye başvurur.

Etfâlni karılar hidmetide yoldamak ve çüçük söz bile aldamak:

Karılar hâtırı nâzükdür ay tıfl

Şikestidin kılıp vehm olma güstâh

Unuttung mu ki etfâl oynaganda

Sınar az meyl körgendin kurak şâh (GS, 718)

Kıtada, çocuğun tatlı sözlerle kandırılıp yaşlı kimseye hizmet ettirilmesi mevzu edilmektedir.

Şair, ayrıca tıfıla, yaşlının gönlünün kuru bir ağaca benzediğini ve biraz zorlanınca kırılacağını söylemektedir.

Karı'nın Süslenmesi

Karı kızarsa içip bâde bardur andak kim

Yüzige gâze bile zâl istegey humret (FK, 73/3)

Şarap içen bir yaşlının/*karı* yüzünün kızarmasını şair, yaşlı bir kadının yüzünü kırmızı göstermek için allık/*gâze* sürmesine benzetir.

Karı, burada müzekker bir yaşlıyı, *zâl* ise müennesi temsil etmektedir. Birinin şarap içmesi, diğerinin ise süslenmesi, şair tarafından istihza mevzusu yapılmaktadır.

Kurak yıgaçka irür baglamak şikûfe vü berg

Karı ki istese kiymek kızıl yaşıl hil'at (FK, 73/4)

Beyitte, yaşına uygun giyinmeyen bir karının kızıl ve yeşil kaftan/*hil'at* giymesi, kuru bir ağaca yaprak ve çiçek bağlamaya benzetilerek tenkit edilmektedir.

Ayrıca *karı* ve *kurak* lafızları mana itibariyle birbirine yakın anlamada kullanılırken lafzen de cinas oluşturmaktadır.

Çu müşkîn iyledi kâfûr külgey ak u kara

Eger tiler ise kâfûr u müşk ile zînet (FK, 73/5)

Beyitte, bembeyaz olmuş saçlarını, *müşg* ile siyahlaştırıp, kâfur ile de parlaklık vermeye çalışan ak saçlı bir yaşlının bu çabası ile dalga geçilmektedir.

Şair, bu şekilde davranan bir yaşlının herkesi kendine güldüreceğini söylerken *ak* ve *kara* lafızlarını kullanır. *Ak* lafzı ile Türkleri, *kara* ile de Hintlileri ve zencileri kastetmektedir.

Şairin bu ifadesi birkaç farklı şekilde yorumlanabilir: Genç görünme gayreti ile saç boyamak hem Türkler hem de Hintliler arasında; hem özgürler hem de köleler arasında; hem itibarlılar hem de düşkünler arasında garip karşılanmaktadır.

Karı'dan Beklenen ve Beklenmeyen Davranışlar

Yigitlikingde eger tâ'at iyleseng sin sin

Karıdıng irse ni kılgung ki kılmagung tâ'at (FK, 73/7)

Şair, kendine hitaben, keşke yaşlanmadan önce, yiğitken *tâʻat* ile hareket etseydin demektedir. Şimdi yaşlanmıştır ve zaten taattan başka bir şey yapamamaktadır.

Karıga şehvet eger birse hâriş andakdur

Ki körgüzür karıgan hîz hıkke-i sünʻât (FK, 73/9)

Şehvet sahibi karı, şiddetle sakalını kaşır diyen şair, yaşlı bir kimsenin şehvetini ağır bir şekilde tenkit etmektedir.

Çık Nevâyî karıdıng hürmet ile mey-kededin

Südretürler kişi çıkmaslıg itip bolsa kaşang (FK, 376/7)

Yaşlıların meyhaneye gelmesi hoş karşılanmamaktadır. Şair, kendine hitaben, yaşlandın/*karıdıng*, edebinle meyhaneden çık demektedir.

Meyhane adetlerine göre, ortamın huzurunu bozan bir kişinin çıkması istenir eğer direnirse sürüyerek zorla çıkarılır. *Kaşang ol*- tabiri direnmek anlamındadır.

Gûyâ ki mâl u cân için irür nige kim karı

Çün yitti cân talaşkalı ol mâl iter talaş (NŞ, 250/3)

Beyitte, şair, karıdan beklenmeyen bir davranışı tasvir etmektedir. Muhtemelen hasta olan bir yaşlı, bir yandan canı ile mücadele etmekte diğer yandan

da daha fazla mal elde etmek için çabalamaktadır. Şair, bu şekilde davranan bir karının durumunu, hem can ile hem mal ile dalaşıyor diyerek tasvir eder.

Yaşlı Şairin Hasb-i Hâli

Tâ yigit irdim karılarga köp irdi hıdmetim

Karıgan çagda yiğitlerge agırdur sohbetim

N'ittim illig yılda cüz 'isyân ki imdi n'itke-min

Yana illig yılgaça tuttum ki bolsa mühletim (FK, 411/1, 9)

Şair, yiğitliğimde yaşlılara çok hizmet ettim fakat yaşlandım şimdi sohbetim gençlere ağır geliyor diyerek kendi kendine hasbihâl etmektedir.

Hayatının son dönemindeki şiirlerini aldığı *Fevâyidü'l-Kiber* adlı dîvânından aldığımız yukarıdaki beyitlerde şair, elli yılda isyandan başka ne yaptım, elli yılım daha olsa ne yapacağım ki demektedir.

İy Nevâyî çu irür bâ'is-i gaflet köp söz

Karıdıng iş kıla kör aytmagıl efsâne (FK, 562/9)

Şair, beyitte, yaşlı bir kimsenin çok konuşup iş yapmamasını kendisi üzerinden tenkit etmektedir.

Çok konuşmayı, boş ve asılsız şeyler anlatmak anlamındaki *efsâne ayt-* tabiriyle ifade eden şair, çok sözü ayrıca gaflet olarak görmektedir.

Karı ve Yiğit Aşkı

'Işk ârzûsını kılur ol nev-cevân sarı

Otka salur özin yana bu nâ-tüvân karı (FK, 626/1)

Şair, güçsüz bir yaşlının genç birinin aşkına olan arzusunu, kendini ateşe atmak olarak yorumlamaktadır.

Yigitlerge dil-bestelıg yigitlikde dil-pesenddür ve kardıkda bu iş mûcib-i rîş-handdur:

Kişi yigitler ile 'ışk-bâzlıg kılsa

Yigitlikide irür hûb u munda yoktur şek

Karıga tevbe vü takvî kirek ve ger bu hıref

Özini yıgmasa hoştur sakalıga külmek

Ki pûye kılsa nazar salgalı yigitlerge

Velîk cismi 'asâ istese közi 'aynek (FK, 728/1-3)

Yiğitlerle olan aşk oyunları yiğitlikte hoş karşılanır, yaşlılıkta bu işi yapmaya çalışmak ise ayıplanmayı gerektirir.

Yaşlı/*karı* kimseye sosyal hayatın münasip gördüğü davranış tövbe ve takvadır. Yaşına uygun davranmayıp hala gençlerle birlikte olmaya çalışan yaşlı biri ise toplum nezdinde gülünç duruma düşecektir.

Beyitte şair, karı tipi ile alakalı üç simge eşyayı zikreder; *sakal,* baston/*'asâ* ve gözlük/'*aynek*. Şair, bu üç simge eşya üzerinden de yaşına uygun davranmayan bir yaşlı/*karı* ile dalga geçer. Şair, yaşına aldırış etmeden gençlerin peşinden koşan yaşlının eline baston, gözüne de gözlük gerekir demektedir.

Sakalına gülmek/*sakalıga kül-* tabiri ise cemiyetin beklentilerine uygun davranmayan yaşlı bir kimsenin gülünç ve utanılacak bir duruma düşmesini ifade etmektedir.

Min salâh u 'âfiyet 'ışkıngda tek itken karı

Sin cefâ vü zulm katlimga şi'âr itken yiğit

Bil ki ni 'acz ü niyâz âyin ü resm itken karı

Kalgusı ni nâz u istiğnâ-disâr itken yiğit (BV, 81/6, 8)

Şair, bir gence/*yiğit* âşık olmuştur. Aşkı için salah ve afiyeti feda etmiştir, fakat genç sevgili cefa ve zulm etmektedir. Şair, karının da gencin de bir gün yok olacağını söyleyerek *yiğit* sevgiliye sitem eder.

Gam yükidin min kibi kaddi ham olmak ni tang

Her karı kim dil-beri bolgay anıng nev-civân (NŞ, 445/3)

Şair, yaşlı/*karı* bir kimsenin belinin bükülmesini, sevgilisinin/*dil-ber* genç/*nev-cevân* olması ile açıklar. Çünkü sevgilisi genç olan yaşlı kimse, çok fazla gam yükü taşımaktadır.

Zulm ile bî-dâdıdın mahlas ni mümkin ey köngül

Çünki kuvvetlig yiğittür yâr u min ‘âciz karı (NŞ, 598/6)

Yaşlı şair, genç birine âşık olmuştur. Bu genç sevgilinin zulm ve bî-dâdına katlanamayacağını ise gönlüne anlatmaya çalışmaktadır.

Beyitte, yaşlı/*karı âciz* olarak, genç/*yiğit* ise kuvvetli/*kuvvetlig* olarak tasvir edilmektedir.

Çün yene sivseng birevni çün karıp terk itti ‘ışk

Bes Nevâyî ‘özrini tutkıl müsellem ey köngül (NŞ, 392/9)

Şair, yaşlanmıştır ve artık aşkın eziyetlerine katlanamayacağını düşünür. Bu mevzuda da sürekli birini seven gönlünden özür dilemektedir.

Karı ve Edepsizlik

Yiğitler içre karı niçe hiffet itse irür

Sakîl evlâ irür ol ki eylegey tahfîf (NŞ, 306/6)

Şair, bir yaşlının yiğitler bezminde hoppalık/*hiffet* etmesinin gençlere ağır/*sakil* geleceğini düşünür ve karının bu hafif-meşrepliğini bir an önce azaltması gerektiğini söyler.

Nevâyîga disem kıl ey yiğit rahm

Külüp dir ni hayâsız karıdur bu (BV, 523/7)

Şair, kendini genç bir güzele laf atan bir yaşlıya benzetir. Şair, bu gence, *bana merhamet et* demiş; o da gülerek, *bu ne edepsiz ihtiyar* şeklinde cevap vermiştir.

Karı ve Sakal

Ol ki kâfur bolup müşgî kılur ra'nâlık

Ak sakalıga küler halk zihî rüsvâlık

Çün sakalsızlık irür lâzime ra'nâlıkka

Kırkamak lâzım irür anı zihî ra'nâlık (NŞ, 316/1, 2)

Şairin, sakalı kâfur gibi bembeyaz olmuş bir yaşlının, sakalını, *müşg* sürerek siyah ve güzel göstermeye çalışmasını rüsvalık olarak; gencin ise daha güzel görünmek için sakalını kesmesini yani tıraş olmasını da güzellik/*ra'nâlık* olarak tanımladığı görülür.

Ol kim sakal boyar hevesi tüşti basıga

Bolmak sakal kara ni asıg çün akardı baş (NŞ, 250/2)

Şair, beyitte, sakalını siyaha boyayan bir karıya, saçın ağarmış sakalını boyamanın ne faydası var diyerek kızmaktadır. Karının sakalını boyama sebebi ise aşırı istek, arzu ve şehvet manasına da kullanılan *heves* lafzı ile verilmektedir.

Karının Şarap İçmesi

Tingri'din korkmay ol kim karıban bâde içer

Yahşırakdur bu müselmânlıgıdın tersâlık (NŞ, 316)

Şair, yaşlandığı halde *bâde* içmeye devam eden bir müslümanı, müslüman olacağına hıristiyan/*tersâ* ol daha iyi diyerek tenkit etmektedir.

Karı'nın Pişmanlığı

Karıdım 'isyân ara imdi peşimânlıg ni sûd

Kâşki kılsam idi takvî yiğitlik çağıda (BV, 560/6)

Gençken isyan halinde olduğunu ve bu halde yaşlandığını söyleyen şair, şimdi pişman olmanın fayda vermediğini söylemektedir.

İy Nevâyî iş kıla alur çagıngda kılmadıng

Çun karıdıng ni asıg hasret bile âh u figân (FK, 517/9)

Şair, beyitte, gençken yapamadıkları için kendine sitem etmektedir.

Şair, gençliği, iş kılma çağı olarak görmektedir. Bu çağda yapılamayan işler için yaşlılıkta pişman olmanın ise hiçbir faydası/*asıg* yoktur.

Ey Nevâyî hüzn ile ötker karılıg mihnetin

Çün yiğitlik bardı ‘ıyş u ‘işret eyyâmı bile (NŞ, 549/9)

Şair, kendisini, gençliğini eğlenerek geçirmiş fakat yaşlılık günlerinde mihnet çeken birine benzetmektedir.

2. 62. KÂSID (قا صد)

kâsıd (A.) 1. ulak, postacı. 2. kasteden. (Türkçe-Farsça Lügat)

esk sükûn-i sin'le. Menzil-hânelerde peyk ve ulak binmek için vaz olunan at ve bârgîre denir. Ulağa, sa'î ve kâsıda dahi denir. (Burhân-ı Kâtı')

Mesleki tip. Ulak. Postacı. (bknz. *peyk*)

Haberleşme ve iletişimi sağlayan, mektup/*nâme, hatt* veya pusula/*ruk'a* getirip götüren görevli anlamındaki *kâsıd* lafzı, şiirde *peyk* ile aynı anlamda kullanılmakla beraber *peyk*in daha hızlı bir postacı olduğu vurgulanır. (krştnz. *peyk*)

*Kâsıd*ın, yazılı haber getirip götürmekle beraber, beyitlerde geçen *di-*, *rivâyet it-*, *hikâyet it-* lafızlarından bazen de sözlü olarak iletişim sağladığı anlaşılmaktadır.

Bir âşık olarak şairin *kâsıd* ile münasebeti sevgilisi ile olan iletişimi üzerindendir. Yardan haber getiren *kâsıd*ın gelmesi, gelmemesi, gecikmesi gibi durumların aşığı sevinç veya üzüntüye sürüklemesi çeşitli şekillerde şiirde kendine yer bulur.

Epitetler: *tayy-ı arz, sabâ, peyk, kadem ur-, yol kat' et-, nâme, peygâm, ruk'a, hatt, hatt-ı istimâlet, barıp kil-/varıp gel-, yit-/ulaş-, haber, müjde di-, söz rivâyet iyle-*

Kâsıd Ne Taşır: ***Nâme, hatt, ruk'a***

Tayy-i arzıng bolsa iy peyk-i sabâ nâmemni ilt

Yoksa kat' olmas bu yol urmak bile kâsıd kadem (FK, 445/2)

Bu beyitte *peyk* ve *kâsıd* beraber geçmektedir. Şair, sabâ rüzgârını *peyk*e benzeterek sevgilisine mektup/*nâme* iletmesini, yoksa kâsıdın adım atmasıyla bu yol ve mesafenin tükenmeyeceğini dile getirmektedir.

Peyk'in daha hızlı bir postacı olduğunu düşündüren bu beyitte, yer üzerinde uçarcasına hızla hareket etme/*tayy-ı arz* hususiyetinden dolayı *peyk*, sabah rüzgârına/*sabâ* benzetilmektedir. Sevgilisine *nâme* iletmede *kâsıd*ın yavaş kalacağını düşünen şair, bu işi rüzgâr kadar hızlı *peyk*in yapmasını tercih etmektedir.

Kâsıd yahut *peyk*in görevi ise nâme iletmek manasına gelen *nâme ilt-* tabiri ile verilmektedir.

Kâsıdâ cân nakdini hem tapşurur-min nâmega

Çun ilig sunsa ayagıga nisâr it cânım hem (FK, 445/3)

Şair, *kâsıd*a, mektuba/*nâme* canını da iliştirdiğini, sevgili, mektubu almak için elini uzattığında canımı da onun ayaklarına ser diyerek belirtir.

Visâl ruk'ası yitmes manga hoş ol nevmid

Ki kâsıdı kolıda hatt-ı istimâleti bar (FK, 139/8)

Pusula manasına gelen *ruk'a,* bir iletişim aracı olarak kullanılır ve *ruk'a* getirip götürme işini *kâsıd* yapmaktadır.

Şair, sevgiliden yalnızca bir kavuşma haberi yazılmış visâl *ruk'a*sı yerine, ümidini daha da artırarak *kâsıd*'ın elinde hoş görü ve iyi muamele yazısı/*hatt-ı istimâlet* olduğu beklentisi içine girer.

Beyitten hareketle, *ruk'a* ve *hatt* karşılaştırması yapılacak olursa, pusulanın/*ruk'a* daha sade ve basit bir kâğıt parçasına yazılmış bir haberken, *hatt*ın ise mühürlü, daha resmi ve ihtimamlı olduğu anlaşılmaktadır.

Nâme vü kâsid bile tapmas Nevâyî derdi şerh

Çün tükenmes mihneti ni aytılıp ni yazılıp (NŞ, 53/7)

Nevâyî, *kâsıd* ile nâme yollayarak derdini tam olarak anlatamadığını düşünür. Çünkü ne söyleyerek ne de yazarak çektiği mihnet tükenecek gibi değildir.

Bir yukarıdaki beyitte ifade edildiği gibi şair, *kâsıd*a ne diyeceğini anlatır veya yazılı olarak verir.

Fakat yazılı veya sözlü haber göndermek şairi tatmin etmemektedir. Çünkü onun en büyük sıkıntısı yârinden ayrı olmaktır. Çektiği mihneti ise kelimelerle ifade etmenin ve bunu başkası aracılığıyla tam manasıyla iletmenin mümkün olmadığını düşünür.

Kâsıd Beklemek

Sin barıp kilgünçe iy kâsıd özümde bolmagum

Cân yitip agzımga şevkum şiddetidin dem-be-dem (FK, 445/4)

Kâsıd yahut daha hızlı olan *peyk*, her ne kadar iletişimi hızlandırsalar da şairin yaşadığı devir göz önünde bulundurulduğunda yine de yavaş kalmaktadır. Yahut bu süre, haber bekleyen şaire oldukça uzun gelmektedir.

Ey *kasıd,* sen gidip gelinceye kadar kendimden geçerim, canım ağzıma gelir, ölüp ölüp dirilirim diyerek şair, sevgilisinden gelecek habere olan iştiyakını vurgular.

Beyitte, dolaylı olarak *kâsıd*'ın yavaşlığına vurgu yapılmaktadır.

Aşağıdaki beyit de kâsıdın gelişini beklemekle alakalıdır:

Bardı kâsıd boldı şam u kilmedi andın cevâb

Tanggaça tâ niler ötkey dîde-i bî-hâbga (BV, 564/3)

Kâsıd gitti, akşam oldu hala gelmedi, sabaha kadar uykusuz gözlerim daha neler görecek diyerek huzursuz bir bekleyişten bahseden şair, aşağıdaki beyitte ise *kâsıd*ın gelişini bir kutlama havası içinde beklemektedir:

Hoştur içmek yâr yâdı birle ‘işret câmını

Hâssa kim kâsıd kitürgey yârning peygâmını (FK, 638/1)

Kâsıd, yârinden haber getirdiği yahut getireceği için şair mutludur. Haberin içeriğiyle ilgili bir açıklama bulunmamasına rağmen habercinin sevgiliden haber getirmiş yahut getirecek olması bile şairin sevgilisini hatırlamasına bir sebep olduğundan, işret şarabıyla kutlama yapmasına bir vesiledir.

Bu kiçe kâsıd melâlidin eger vehm itmesem

İy Nevâyî kim tapa algay sözüm itmâmını (FK, 638/7)

Bir belâgat terimi olan *itmâm*, sözü uzatmadan tam kararında tamamlamaktır. Şair, sevgilisine yazdığı mektubu *kâsıd*ın bu gece gidecek olması sebebiyle bitirir. Yoksa yazacakları daha bitmemiştir.

Beyitteki *kâsıd melâli* lafzından, postacının, göndereceği mektubu bir an önce bitirip teslim etmesi için şaire ısrar ettiği, şairi acele ettirdiği anlaşılabilir.

Kâsıd ve Âşık

Gerçi kâsıd lafzı cân-efzâ idi lîkin mini

Kıldı candın bî-haber ger kıldı cânândın haber (NŞ, 174/4)

*Kâsıd*ın cânândan getirdiği haber, âşığa can bağışlayan içerikte olsa da, âşık heyecandan kendi canından bî-haber olmuş yani kendinden geçmiştir.

Kâsıdî kim yitkürür könglümge cânândın haber

Eyledür kim birgey ölgen cismiga candın haber (NŞ, 175/1)

*Kâsıd*ın haber getirmesi, âşığın ölen canına can vermesine benzetilmektedir.

Kâsıd u cânânedin yok kim habersiz-min bu kün

Kim ni kâsıddın ni cânân belki ni cândın haber (BV, 162/2)

Şair, sevgiliden/*cânân* haber getirmesini umduğu *kâsıd*dan haber alamamıştır. Bu duruma üzüntüsünü canımdan bile haberim yok şeklinde belirtir.

Kâsıdın Sözlü Haber Getirmesi

Kâsidî kim yârdın bir söz rivâyet eylese

İsterem sorgan sayı baştın hikâyet eylese (NŞ, 23/1)

Beyitten anlaşıldığına göre *kâsıd* yalnızca yazılı haber getirmez. Bazen sözlü haber de getirir. Yârinden sözlü bir haber getiren *kâsıd*a en ufak bir detayı kaçırmamak için şair, söylediklerini/*rivâyet* tekrar ettirmektedir.

Aşağıda yine benzer bir beyit kaydedilmiştir:

Az u köp her ni didi kâsıd visâling müjdesin

Sabrım az u ıztırâbımnı farâvân itti şevk (BV, 312/2)

Kâsıd, şaire bir şeyler söylemiştir fakat şair, tüm bu söylenenler arasında yalnızca yârin visalinin müjdesini anlamıştır. *Kasıd* için kullanılan *di*-/söylemek lafzıyla *kâsıd*ın haberi sözlü olarak getirdiği anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki beyitte ise şair, *kâsıd* ile sözlü haber yollar:

Kasidâ allında ahvâl-i harâbımın digil

Müfrit endûh birle muhrik ıztırâbımnı digil (BV, 369/1)

Şair, *kâsid*den, çektiği sıkıntıları yârin karşısında detaylıca anlatmasını istemektedir.

Peygamber Kâsıdı: Cebrâil

Sanga nedîm oluban Cîbrîl kim kitürüp

Bir âşinâ kâsıdın barça âşinâ elfâz (NŞ, 284/5)

Cebrail, peygamberin hem en yakın arkadaşı/*nedîm* hem de ona haber getiren *kâsıd*ı olmuştur. Beyitte iki husus dikkat çeker: Cebrail'in peygambere getirdikleri sözlüdür/*elfâz*. İkinci husus ise *kâsıd* olarak tanımlanan Cebrail, peygambere aşinadır.

Beyitteki *nedîm* ve *âşinâ* lafızlarından *kâsıd*ın yakın arkadaş yahut tanıdık olması gibi bir durum anlaşılmaktadır. Bazı mahrem yahut ehemmiyetli mevzularda *kâsıd*lık görevinin yakın arkadaşlara yahut tanıdıklara verildiği anlaşılabilir.

2. 63. KASSÂB (قصاب)

kassâb (A.) kasap. (Türkçe-Farsça Lügat)

Meslekî tip. Kasap. Cellât’tan kinaye. (bknz. *cellâd*) (bknz. *kattâl*)

Şiirde, meslek adı olarak yahut çokça öldüren manasına geldiğinden *cellâd*ı kastetmek için de kullanılır.

Mübalağa sığasıyla *kassâb* şeklinde geçer. Elinde *tîğ* ile tasvir edilir. Kılıç anlamındaki bu kelime kasap için satır yahut büyük bıçak, cellât için pala anlamında kullanılır.

*Kassâb*ın diğer bir simge eşyası, kılıcını keskinleştirmek için kullandığı ve metinde *hârâ* olarak geçen eğe taşıdır.

Sevgilinin gözü, âşıkların canını aldığı için *kassâb*a, kirpikleri ise kılıca benzetilir.

Epitetler: *tîğ, koy/koyun, kurbân, cân fidâ eyle-, ilgige tîğ al-/eline tîğ al-, hârâ*

Hûblar tîği yitişmestin burun bu zâr öler

Çın imiş kim bolsa köp kassâb koy murdâr öler (FK, 182/1)

Bu beyitte *kassâb,* meslek adı olarak kullanılmaktadır.

Hublâr tîği ile şair, güzellerin gamzesini kastetmiştir. Güzeller çoktur fakat âşığa bir tane bile yan bakan yoktur. Bu durumdan oldukça mustarip olan âşık, bu bakışlar kendine değmeden öleceğini düşünür.

İkinci mısrada ise şair, bir *irsâli* mesel ile söylediğini destekler: Kasap çok olursa koyun murdar ölür!

Dip imiş hecrimde min dik köz ü könglim asrasun

Vay kim yoktur manga hârâ köngül kassâb köz (GS, 225/4)

Sevgilisinin gönlünü taşa/*hârâ* gözünü de öldürücü bakışlarından dolayı *kassâb*a benzeten şair, her ikisinden ayrı kalacağı için üzülmektedir.

Kassâb ile birlikte geçen *hârâ* [87] kelimesi eğe taşı demektir. Şair, sevgilinin öldürücü gözlerini kassâb'ın satırına, taş gibi sert ve merhametsiz gönlünü de satırını bilediği eğe taşına/*hârâ* benzetmektedir.

Eyle kurbândur anga könglüm ki cân eyler fidâ

Tîğ almastın burun ilgige kassâbı anıng (NŞ, 351/6)

Âşık-şair, beyitte, kendini kurbanlık koyuna sevgilisini de kasaba benzetir. Ona öyle kurbanım ki *kassâb* eline tîğ almadan gönlüm ona can verir diyerek aşkını vurgular.

Beyitte; *kassâb*, *kurbân*, *tîğ, cân fidâ eyle-* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır.

---

[87] **hârâ** (Peh.) خارا **1.** sert taş, granit. (Türkçe-Farsça Sözlük); **hârâ** dârâ vezninde. Katı ve pek taştır ki demirin tesiri ona az ola. (Burhân-ı Kâtı')

2. 64. KÂTİB (ک ا ت ب)

kâtib (A.) yazan, yazıcı, kâtip. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Yazıcı. Hattat. (bknz. *râkım*) (bknz. *râki'*)

Kâtipliğin bir memuriyet/meslek olduğunu belirten şair, kabiliyetli ve dikkatli yazıcıları *kâmil kâtib* şeklinde överken, yeteneksiz ve dikkatsiz *kâtib*leri de galat yazan kâtip/*galat biter kâtib* şeklinde tanımlar ve sert bir üslupla tenkit eder. Onları bu *mansıb*tan atmak gerektiğini söyler.

Şair, bu meslekten olanların kırmızı elbise giydiklerini ve *tîğ* taşıdıklarını ima eder. Şiirde, *tîğ* lafzı ile büyük bir ihtimalle *katîb* tipinin diğer bir simge eşyası olan *kalem açkısı* kastedilmektedir.

Sevgilinin yüzü sayfaya, *sebz-hatt* yahut *hatt* olarak ifade edilen ayva tüyleri ise yazıya benzetilerek *kâtib* ve *yazı/hatt* imajı şiirde çokça kullanılır.

Mürekkebe misk/*müşk* karıştırıp güzel kokulu yazı yazmak âdeti de şiirde kâtip ile alakalı diğer bir dikkat çeken husustur.

Kaderi yazan olarak yaratıcı/Allah da *kâtib-i sun', kâtib-i takdîr, kâtib-i kazâ* tabirleriyle anılır.

İlmi, dinî eserlerin çoğaltılması, resmî evrak ve yazışmaların yazıya geçirilmesi, şiirlerin yazılması ve çoğaltılması ile ilgili, matbaanın olmadığı bir devirde, hattatlık mesleği son derece önemlidir. Nevâyî'nin, resmi görevlerini ve şairliğini de düşünecek olursak, kendisin bu meslekten olduğu ve bu işi yapan kişileri yakından tanıdığı ve onları çok iyi gözlemlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. [88]

[88] Ali Şîr Nevâyî'nin ilk resmî görevi dîvân kâtipliği yani nişancılıktır.

Epitetler: *rakam eyle-, midâd/kenar cetveli, yaz-, imlâ kıl-, rakam kıl-, hatt, ser-hatt yaz-, rakam hakk iyle-, bit(i)-, defter, safha, kalem, hâme, kilk, kâtib-i sun‘, kâtib-i takdîr, kâtib-i kazâ, galat biter kâtib, kalem-zen, kalem tili bil-, mushaf yaz-, ser-hatt yaz-*

Kaderi Yazan Kâtib: Allah

Kâtib-i sun‘ çu her kimge bir işni rakam iylep

Sebz-hatlar gamıga bizni kaza müttehem iylep (FK, 61/1)

Şair, kazayı yazan yaratıcıyı/Allah, *kâtib-i sun‘* yani sanat kâtibi olarak tanımlamaktadır.

Kâtib, *rakam iyle-* ve *sebz-hatt* lafızları ayarıca bir *tenâsüb* grubu oluşturmaktadır.

Kâtib-i sun‘ ki müşk iyledi hattıngga midâd

Âyet-i rahmet idi kıldı kuyaş üzre sevâd (FK, 119/1)

Şair, sevgiliyi yaratan Allah’ı bir *kâtib*e, sevgilinin güneş gibi parlak yüzünü bir sayfaya ve sevgilinin yüzündeki ayva tüylerini de yazılara/*hatt* benzetmektedir.

Midâd sayfanın etrafına çizilen kenar çizgileri anlamına gelmektedir. Şair, ayrıca bunun misk/*müşk* ile karıştırılmış mürekkeple çizilmesi âdetine telmih yapmaktadır.

Beyitte, *hatt* ve *sun'* lafızları ile birlikte geçmesinden bu *kâtib*'in sıradan bir yazıcı olmadığı, işini sanatla yapan bir hattat olduğu anlaşılmaktadır.

Hüsn dîvânı üze matla'dur ol peyveste kaş

Kâtib-i takdîr anıng mısra'ların yazgan tutaş (FK, 272/1)

Burada ise kaderi yazılı bir metin olarak düşünen şair, yaratıcıyı *kâtib-i takdîr* alarak tanımlamaktadır.

Dîvân, mısra', matla' ve *yaz-* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır. Yine bu tenasüp grubundan, şairin, sevgilinin yüzünü bir sayfaya, kaşlarını da o sayfanın en başına daha koyu ve büyük harflerle yazılmış matla beytinin karşılıklı mısralarına benzettiği anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki beyitte de aynı mazmun vardır:

Cemaling safhasıga ikki kaşıng matla'îdür kim

Yazıptur kâtib-i sun' anı hüsn ehli üçün ser-hat (FK, 296/2)

Sevgilinin cemali bir sayfaya, iki kaşı da karşılıklı yazılmış matla beytine benzetilmektedir. Şair, bu iki mısranın sanat kâtibi tarafından bir *ser-hatt* olarak yani başlık olarak yazıldığını söylemektedir.

Yani şair, sevgilinin yüzünü sayfaya, ayva tüylerini yazıya/*hatt* kaşlarını ise bu yazının başlığına/*ser-hatt* benzetmektedir.

Yazganda yüzüng mushafını kâtib-i takdîr

‘Işk âyetini kıldı mining sânıma imlâ (BV, 32/3)

Bu beyitte ise *kâtib* lafzı ile birlikte *mushaf*, *âyet* ve *imlâ* lafızları geçmektedir.

Kâtiblerin en ehemmiyetli işlerinden biri de Kuranı sanatlı bir şekilde yazmaktır.

Ni kilse hoş tut özüngni ki halk köngli üçün

Rakam hak iylemedi kâtib-i kazâ hergiz (BV, 202/9)

Hak eyle-, kazıyarak yazı yazmak anlamındadır. Şaire göre halkın gönlü için yazılanlar taşa yazılmış gibi değildir, değişebilir. Bu yüzden, ne geleceği belli olmaz özünü hoş tut, diyerek kendini teselli eder.

Kâtib, Sayfa ve Hatt

‘Acab safhadur ‘ârızıng kim esirgep

Anı hat bile kılmadı tîre kâtib (BV, 50/2)

Şair, sevgilinin hiç tüy bulunmayan yanağını, kâtibin siyah mürekkep ile karalamaya kıyamadığı bembeyaz bir kâğıt olarak düşünmektedir.

Kâtib ve Kalem

Yüz safha bir kalem bile kâtib kılur rakam

Ming koynı bir ‘asâ bile her yan sürer şubân (BV, 666/2)

Çobanın simge eşyası değneği/*‘asâ* olduğu gibi kâtibin de *kalem*i vardır. Çoban bir değnekle bin koyunu güttüğü gibi, kâtip de bir kalemle yüz sayfa yazar.

Beytin birinci ve ikinci mısraları arasında, çoban/*şubân* ile *kâtib* tiplerinin benzerlikleri üzerine inşa edilen tekâbül sanatı ayrıca dikkat çekicidir: Yüz-ming/bin, safha-koyn, kalem-‘asâ, rakam kılmak-sürmek, kâtip-şubân kelimeleri şekil, renk, miktar ve işlev bakımından birbirlerine denk gelecek şekilde sıralanmıştır.

Kâtib ve Kıyâfeti

İç şafak-gûn mey ki gerdûn kâtibîdür kim irür

Yengi ay birle şafak tîğ u libâs-ı ahmerî (GS, 594/5)

Felek bir kâtibe, hilal şeklindeki ay kalem açkısına, şafak ise kâtibin kırmızı elbisesine benzetilmektedir. Beyitten, kâtibin, kırmızı elbise giydiği ve kılıca benzer bir kalem açkısı taşıdığı anlaşılmaktadır. [89]

[89] Yeniçeri kâtibi de kırmızı giyinmektedir. Bazı minyatürler, Osmanlı sahasındakine benzer bir uygulamanın varlığını göstermesi bakımından ehemmiyetlidir. (Dalvimart, Octavien: Osmanlı kıyafetleri: Türkçe, İngilizce ve Fransızca izahlı altmış gravür, The Costume of Turkey, Costume de la Turquie; (Çev.) Ali Berktay; (Edt.) Emre Yalçın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012. costume 18.)

Kâtib ve Defter

‘Ârızıng vasfı tükenmes kâtib-i sun‘ eylese

Dehr bustânıda gül yafraglarıdın defterî (GS, 597/6)

Katib’in simge eşyalarından biri de defterdir. Şair, beyitte, bunu estetik bir biçimde kullanmaktadır.

Kâtib ve İmlâ Hatası

Nokta yanglıg kim vefâ üzre kılur kâtib rakam

‘Işk otınıng dâğını ehl-i vefâda istengiz (BV, 200/6)

Şair, beyitte, *kâtib* tipini yazı yazmak ile alakalı bir telmih bağlamında hatırlamaktadır.

Şair, beyitte, ehl-i vefânın çektiği aşk ateşinin açtığı yara izini görmek isteyenlere *vefâ* kelimesinin noktası gibidir diyerek cevap verir.

Vefâ / وفا kelimesindeki f / ف harfi noktalıdır ve tam ortada bulunur. Aşk yarası da insanın tam ortasında yani kalbinde yahut gönlündedir. Ayrıca *vefâ* kelimesinin noktasız yazılamayacağı gibi aşk yarası çekmeyen de vefalı kabul edilmeyecektir.

Galat biter kâtib bâbıda kalem sürmek ve karasınıng galatın yüzige kiltürmek:

Fülân kâtib er hatnı mundak yazar

Bu mansıbdın anı koparmak kirek

Yüzin nâmesi dik kara eyleben

Kalem dik başın dagı yarmak kirek

Karadın karaga biriben ulag

Kalem-revdin anı çıkarmak kirek (GS, 729/1-3)

Yanlış/*galat* yazan *kâtib* hakkında yazılmış bu kıtada şair, *hatt*ı bu kadar yanlış yazan kâtibi mansıbından azl etmeli, yüzünün nâmesi gibi sayfayı kara eylediği için elindeki kalem gibi onun da başını yarmalı, yüzü karadan daha kara olan kâtibe ulaklık/*ulag* verip sultanın hükmünün geçtiği topraklardan/*kalem-rev* onu çıkarmalı yani sınır dışı etmeli demektedir.

Ulag bir- tabiri her halde ulak göndermek suretiyle ülke dışına görevlendirmek kast edilmektedir. Yazıcılıktan, haber taşıyıcılığa görevlendirmek bir nevi *tenzil-i rütbe* anlamına gelmektedir. Yani şair, yazıcılık işini yapmaya yetenekli olmayan bu kâtibi, yazılanları taşıma göreviyle bir nevi sürgün etmek gerektiğini söylemektedir.

Şair, hemen alttaki kıta da müspet bir *kâtib* tipini tasvir etmektedir. Dîvânda, yukarıdaki kıta ile aşağıdaki kıtanın art arda gelmesi ve birbirine zıt iki *kâtib* tipini simgelemesi ayrıca dikkat çekicidir:

Kâmil-i kalem-zen sözide kim ta'rîfi lâzım kilgey ki kalem tilin bilür kişi anı bilgey:

Kıbletü'l-küttâb kim dirler anı Sultân 'Alî

Kim kaza kilki misillig hâmesi yazmaz galat

Kaysı kıt'amnı ki yazdı bardı andın şi'r lîk

İl salurlar cüzdânga kim irür bir kıt'a hat (GS, 730)

Bu kıtada ise şair *Hüseyin Baykara* döneminin meşhur hattatlarından *Sultan Ali*'den övgü ile bahsetmektedir. Her ne kadar adı belli bir şahıs olsa da, müspet ve *kâmil* bir *kâtib* tipini simgeleyen bu kişinin şahsında şair, kâtibin nasıl olması gerektiğini de vurgulamaktadır.

Kıtanın açıklamasında *kâmil-i kalem-zen* ve *kalem tilin bilir kişi* olarak tanıtılan *Sultan 'Âlî*, kâtiplerin kıblesidir, kalemi *kilk-i kazâ* gibidir ve asla galat yazmaz.

Yine kıtadan, şairin çağdaşı olduğu ve onun şiirlerini yazıya geçirdiği anlaşılan Sultân Âlî, şairin hangi şiirini yazsa, o bir parça *hatt*, halk nezdinde değer kazanmaktadır. Halk o yazıyı cüzdanlarında taşır diyen şair, kinayeli olarak *hatt*a kıymet verildiğini yahut gerçekten de kıymetli bir sanat eseri olarak alınıp satıldığını söylemektedir.

Bu son iki kıtada şair, *kâtib* ile olan münasebetini de vermektedir. Kötü istinsah edilmiş bir metin şiirin değerini düşüreceği gibi, zaten bir sanat eseri olan şiirin, güzel bir *hatt* ve doğru bir imla ile yazılmış olması ona ayrıca kıymet kazandıracaktır.

2. 65. KATTÂL (قتّال)

kattâl (A.) azılı katil, çok öldüren, öldürücü. (Türkçe-Farsça Sözlük)

hûn kattâl, seffâk ve cellâd manasınadır. Zahiren mecazîdir. (Burhân-ı Kâtı')

Aykırı sosyal tip. Öldüren. Katil. (krştnz. *cellâd*)

Mesleği ve görevi icabı değil öldürmeyi sevdiği için öldürür. Öldürmeye doyamaması, insafsızlığından kinayedir. Şiirde, *kan tökmek feni boldı* şeklinde kan dökmekte usta olduğu vurgulanır.

Cellâd, kırmızı elbise giyer fakat *kattâl* çok kan döktüğü için elbisesi/*tonı* kana bulanmıştır ve kırmızı gözükür.

Sevgili, gözleri ve gamzesiyle *kattâl*e benzetilir. Âşığın sevgilisinden ayrı kalması da öldürücü olduğundan ayrılık/*hecr* da *kattâl*a teşbih edilir.

Epitetler: *al ton, kan, kattâl-veş, öltür-, kan tökmek, gamze-i kattâl, hecr-i kattâl, kattâl x maktûl,*

Katl üçün al eyledi ton yoksa ol kattâl-veş

Garka bolmış kanga bes kim boldı kan tökmek feni (NŞ, 584/4)

Şair, kırmızılar içindeki sevgilisinin, kızıl elbise/*al ton* giydiğini söyler. Yoksa kan dökme işini iyi bilen sevgilisinin kana bulanmasına imkân yoktur.

Yani öldürmek mevzusunda uzman olan kattâle benzeyen/*kattâl-veş* sevgili, üzerine tek damla kan bulaştırmadan âşığını öldürebilir.

Cân ölerdin dagı gamzeng öltürirdin toymadı

Allah Allah ol ni maktûl ü bu ni kattâldür (BV, 159/2)

Sevgilinin gamzesi *kâttâl*e benzetilmektedir. Âşık ölmeye, sevgilinin gamzesi ise öldürmeye doymamaktadır.

Beyit, *kattâl*in psikolojisini vermesi açısından önemlidir. *Cellâd,* görev icabı öldürürken, *kattâl* ise keyfi öldürmektedir.

Ay Nevâyî tapmasang kâmı leb-i cân-bahşıdın

Sining üçün bolsun anıng gamze-i kattâli bar (GS, 181/8)

Şair, sevgilinin can bahşeden dudaklarına kavuşamayacağını düşünür ama öldürücü *kattâl* gamzesinden ise umudunu yitirmemektedir.

Sâkiyâ câm-ı visâling nûşıdın tirgüz mini

Kim humâr-ı sâgar-ı hicrân ‘acab kattâl imiş (BV, 245/8)

Ayrılığın verdiği acı, önce, sarhoşluğun sebep olduğu baş ağrısına/*humâr* daha sonra da öldürecek kadar şiddetli olmasından dolayı da *kattâl*a benzetilir.

Aşağıdaki beyit de aynı mealdedir:

Kayda imkân-ı hayâtım ey köngül çün dem-be-dem

Sagâr-ı furkat tutar bir hecr-i kattâlî manga (NŞ, 11/3)

Beyitte, ayrılık/*hecr,* zehirli içecek vererek öldüren bir katile benzetilmektedir.

2. 66. KED-HÜDÂ (كدخدا)

kedhodâ 1. kethüda. 2. köy muhtarı. 3. köy ağası. 4. muhtar. 5. kâhya. 6. vezir. 7. koca. 8. damat. 9. reis. (Türkçe-Farsça Sözlük)

ked-hüdâ Sâhib-i hâne manasınadır. Ked, hane; hüdâ, sahip manasınadır. Istılahta kavmi beyninde aziz, muvakkar, retk-i fetk-i umur yedinde olan adama ıtlak olunur. Hâlâ kethüda tabiri, ked-hüda muhaffefidir…(Burhân-ı Kâtı')

ked-bânû Bibi, hâtûn-i hâne manasınadır. Yani mutasarnfa-i hâne ve müdebbir-i umûr-i beyt olan hatundur ki hâlâ büyük kadın tabir olunur…(Burhân-ı Kâtı')

Sosyal tip. Hane reisi. Damat. (krştnz. *'arûs*)

Şiirde *ked-hüdâ* tipi, evlilik ve nikâh akdi ile geçmektedir. Şiirde dünya, bir geline ve insan da damada benzetilir.

Dehr şûhı, *dehr zâli*, *cihân şûhı* gibi tabirlerle dünya, bazen şuh bir güzele bazen de yaşlı bir kadına benzetilir. Şaire göre ona âşık olmak ve onunla evlenmek tehlikelidir çünkü onun mihri can pahasıdır. Eğer evlilik gerçekleşmişse boşanmak gerekir.

Ali Şîr Nevâyî'nin hiç evlenmediği göz önünde bulundurulduğunda şairin, evliliğe ve nikâha menfi bakışı şahsi hayatı ile ilgili bir bütünlük arz eder.[90]

Epitetler: *akd iyle-, ferd kıl-, ked-hüdây, ked-hüdâylıg, kâbîn, dört mezheb ile üç tâlâk kıl-*

[90] Nevâyî'nin *Mahbûbü'l-Kulûb*'da damatlığı/*ked-hüdâlıg* "*kutula almas belâga müptelâlıg, devâsız rencge hâr u zâr bolmag, ilâçsız imgekke giriftâr bolmak*" şeklinde tanımlaması dikkat çekicidir. (Mahbûbü'l-Kulûb, otuz yitinçi fasl, ked-hudâlıg sıfatı ve hâtunlarnıng zikride, s. 154.)

Ay Nevâyî dehr şûhı ‘âşıkı boldung velîk

Bil ki kâbîn nakd-i cândur ger bolur sin ked-hudây (GS, 655/7)

Şair, dünyayı, *dehr şuhu* izafeti ile pervasız bir güzele benzetir. Şair, kendini tecrit ederek ve *ona damat/ket-hüdâ olmak istersen bil ki onun mihrini/kâbin ödemek için canını vermen gerekir* diyerek kendini uyarır.

Dehr zâlın dört mezheb birle kıldım üç talâk

Ferd kıldı bârı mundak ked-hudâlıgdın mini (GS, 660/3)

Şair, dünyayı ihtiyar bir geline benzetir. Şairin bu gelini, *dört mezhep ile üç talakta* boşaması onu damatlıktan/*ked-hüdâ* azat etmiştir. İkinci mısradaki *ferd* lafzının bekâr, evli olmayan anlamları da vardır.

Cihan şûhın ki il mahbûbıdur ‘akd iyleding lîkin

Te’emmül kıl ki ni lâzım kilür bu ked-hudâlıgdın (FK, 460/8)

Şair cihânı şuh bir güzele benzetir. Şair, kendini tecrit ederek *tüm halkın sevgilisi olan bu şuh ile nikâh akdi yaptın ama bir düşün bu kethüdâlıktan ne lazım gelir* diye kendine sorar.

2. 67. KONGRAT (قونغورات)

kongrat Çağatay ulusta bir kabile. Hasep ve nesepte kökü eski han oğullarındandır. (Nevâyî Lügati)

Etnik kimlik. [91] Boy adı. (bknz. *bilgüt*) ((bknz. *barlas*)

Diğer bir Türk-Moğol boyu olan Kıyat ile beraber geçer.

Çağatay ulustan bir boy olan Kongratlar Timurluların kurucu unsurlarındandır. Şiirlerde, bu boya damat olmakla alakalı bazı referanslarla beraber geçmektedir.

Epitetler: *kongrat* x *lûlî-veş*, *kıyat*

İy Nevâyî çu gedâ-sin sin ü bir lûlî-veş

Şehga mîrzâ vü mîrek hanga Kıyat u Kongrat

Şair, kendini geda olarak tanımlamakta ve evlenmek için şaha, mîrzâ ve mîreklerin; hana da Kıyat ve Kongrat boylarının uygun olması gibi kendisine de bir lûlî'nin münasip olduğunu söyler. (bknz. *lûlî*)

[91] M. Bilal Çelik; "*Cengizli Hâkimiyet Anlayışını Değiştirme Girişimleri: Kongrat Hive Hanlığı Örneği*"; **Akademik İncelemeler**, C. 2, s.1, 2007.

Çun Nevâyî cânıga âfet irür lûlî-veşî

Sagınur gûl-i beyâbân körse Kongrat u Kıyat (BV, 73/9)

Şair, Kongrat ve Kıyat'ların çöl taraflarında yaşadıklarına gönderme yapmaktadır. Bu boydan olanlar çölde yaşayan ve insanların ruhunu çaldığına inanılan *gûl* gördüklerinde canlarına bir zarar gelmemesi için kaçmaktadırlar.

Şair ise canına afet gelmesin diye bir lûlî'den sakınmaktadır.

2. 68. KÖRKEBAY [92] (کورکه بای)

körkke bay *kör-k-ke bay* cemâle ganî dimek olur. Ya'nî cemâlinde kusûrı yok. (Nevâyî Lügati)

körk güzellik (Dîvân-ı Lügâti't-Türk)

Sosyal Tip. Güzel. Şuh ve güzel sevgili. (bknz. *ganî*) (bknz. *bay*)

Şiirde, *körkebay* lafzı, gülü dahi beğenmeyerek koklamayan, şuh bir güzeli tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu şuh güzel, sıradan halk ile sohbetten de uzak durur.

Körk-e + bay birleşik yapısındaki zengin/*bay* kelimesinden de hareketle şair, bu tipi *ganî* ve *barlıg-lı-* olarak tanımlar. *Körkebay,* sevgilidir ve güzellik yönünden zengin olduğuna göre âşık kendini dilenci/*gedâ* kabul eder. *Körkebay* ve âşık arasındaki münasebet temsili olarak *ganî* ve *gedâ* ilişkisi üzerinden tasvir edilir.

Dilenci/*gedâ* âşık, güzellik zengini *körkebay*dan güzelliğinin zekâtını ister. Güzellerde vefa olmaz telakkisinden hareketle şair, vefayı nakit paraya benzeterek âşıklara, *körkebay*lardan vefa istememelerini çünkü onlarda bunun bulunmadığını söyler.

Şiirde, peçe anlamına gelen *yaglıg* ve şal anlamına gelen *mi'cer*, güzelliğini sıradan halka göstermek istemeyen şuh *körkebay*ın simge eşyaları olarak geçmektedir.

Epitetler: *körkebay : ganî, zekât-ı hüsn, ay, pertev, yaglıg/peçe, gird-i Yezdî/yezd şalı, körkebay x vefâ*

[92] Transkripsiyonlu metinlerde *görke bay, körkebay, körke bay* vb. şekillerinde geçmektedir. Biz, *körkebay* şeklinde standartlaştırarak kullandık.

Körkebaylarga gedâ boldunguz iy ‘ışk ehli

Bu ganîlerga vefâ nakdi su‘âl iylemengiz (FK, 225/6)

Beyitte, âşıklar dilenciye/*geda*, *körkebay*lar da zengine benzetilmektedir.

Vefayı nakit paraya benzetin şair, *güzellerde vefa olmaz* anlayışına da telmihle *körkebay*lardan vefa nakdi istemenin yararsız olduğunu vurgular.

Ger zekât-ı hüsn üleşmek isteseng iy körkebay

Bil yakîn kim uşbu munglug dik tapılmas müstahak (FK, 323/3)

Körkebay, güzellik zenginidir. Şair, kendini dertli/*munglug* ve sıkıntılı kimse olarak tanımlar, zekât verirken en uygun kimsenin aranması şartına da telmihle, güzellik bakımından zengin olan sevgilinin güzelliğinin zekâtını almaya en layık/*müstahak* olarak kendini görür.

Kökte ayga yok Nevâyî meyli zâhir bolgalı

Mâvi yaglıgdın yüzüngnüng pertevi iy körkebay (FK, 617/7)

Körkebay’ın, güzel yüzünden mavi peçeyi yahut mendili çekmesini, gökte bulutların çekilip güneşin görünmesine benzeten şair, sevgilinin yüzünü gördükten sonra gökteki aya artık meyletmemektedir.

Ay Nevâyî sohbetingdin kılsa ‘âr ol körkebay

Yok ‘aceb nivçün ki sinsin bir gedâ ol barlıg (GS, 311/7)

Zengin/*barlıg* ve fakir/*gedâ* hiyerarşisinden hareketle şair, güzel sevgilisini zengine kendisini de dilenciye/*gedâ* benzetir. Güzellik yönünden zengin olan sevgilinin kendisiyle konuşmaktan bile çekineceğini düşünür.

Gird-i yezdî mi‘cer astıda kaşıng ay körkebay

Bar anıng dik kim körüngey gird içindin yengi ay (GS, 655/1)

Yukarıda peçe-mendil/*yaglıg* geçmişti, bu beyitte de *mi‘cer* geçmektedir. *Gird-i yezdî mi‘cer* bir çeşit Yezd işi yuvarlak şal manasınadır. Bu başörtüsünden sevgilinin yalnızca kaşları görünmektedir. Ayın etrafındaki parlak hâle, sevgilinin kaşının etrafındaki bu şala benzetilmektedir.

Eger gül islemes ol körkebay hayret imes

Ganî durur tonı yüz pâre ildin eyler neng (NŞ, 336/2)

Çemende düzenlenen bir eğlence meclisinin tasvir edildiği bir gazelden aldığımız yukarıdaki beyitte şair, bir güzele gül uzatmış fakat o kabul etmemiştir.

Yüz yapraklı gül/*gül-i sad-pâre,* elbisesi her yerinden yırtık halktan birine daha çok da *gedâ*ya benzetilmektedir. Şair, zengin/*ganî* olan sevgiliyi sıradan halktan/*il* ayrıştırarak, *körkebay*’ın *ganî* yani zengin olduğunu ve elbisesi yüz yerinden yırtık olan fakir halktan utandığını vurgulanmaktadır.

2. 69. KUL (ق و ل)

kul kul, köle (Nevâyî Lügati)

Sosyal Tip. Köle. Bende. (bknz. *bende*)

Şiirde, *kul* ve *âzâd* tipleri ekseriyetle birlikte geçmektedir. Kulluk, köleliği ve bir kişiye zorunlu bağımlılığı ifade ederken *âzâde* ve *fâriğ* olmak, özgür olmak anlamına gelmektedir.

Dönemin cari hukuku çerçevesinde, kulluk ve âzâdlık yazılı bir belge düzenlenerek tespit edilmektedir. Bu belge/*hatt* kâğıda/*kâğız* yazılmakta, iki şahit/*tanuk* huzurunda düzenlemekte ve kesin delil/*huccet* kabul edilmektedir. Tüm bu işlemleri şair, *kullug ahdi tüz-* tabiri ile ifade etmektedir. Hatt vermek/*hatt bir-* tabiri ise kulluğu kabul edip ve yazılı olarak da beyan etmek anlamında kullanılan bir tabirdir. Kul azat etmek de aynı prosedüre tabidir ve şair bunu, kul azat etmek kuş azat etmeye benzemez diyerek vurgular.

Kul tipi ile geçen en dikkat çekici husus ise *kulluk tamgası*dır. Şair, bu *tamga*yı ayrıca *alâmet, kulluk nişânı* ve *bilgü* lafızlarıyla tanımlar. Kızgın bir demirle ve göğüs kısmına konulan bu damganın acısına dayanamayıp ölenler vardır. Bu işaret kalıcıdır; bir kişinin kul olduğunun ve kime ait olduğunun bilinmesini yahut kaçtığında tespit edilmesini sağlamaktadır. Beyitlerde şair, bu damganın şeklini yara/*tağ* gibi yuvarlak, nal/*na'l* şeklinde yahut *elif* gibi düz olarak tarif etmektedir.

Kaçkan kul yahut *kulluk kılurdın kaç-* tabirleri ile de şair, kulun kaçması meselesine değinir. Kaçma sebeplerini işin ağırlığı yahut şiddet olarak veren şair, kaçan kulların ayağına zincir, boyunlarına da *gull* adı verilen tasmalar takılarak halka teşhir edilmelerini tasvir eder.

Şair, zengin olma umuduyla tevekkülü bırakıp şaha kul olan kimselere kızmaktadır. Elde edeceklerinin nihayetinde bir kap aş olduğunu söyleyerek de onlarla istihza eder.

Diğer yandan meseleye gerçekçi olarak da bakan şair, şaha kul olmayı başlıca bir eğlence/*'ayş* sebebi saymakta, şaha kulluğun, kişiyi zengin ve itibarlı/*azîz* yapacağını söylemekte, şaha yakınlığın/*kurbiyyet* da kişiyi halkın gözünde şah yapacağını ifade etmektedir.

Kul tipi ile ilgili şiirde geçen diğer iki mevzu ise *kul âzâd it-* ve kul satmaktır. Şair, sadaka olarak kul azat etmekten ve güzel kulların satıldığı hususi bir kul pazarından bahsetmektedir.

Epitetler: *kul x âzâde, kul x fâriğ, kul : üftâde, kaçkan kul, gull, zencîr, kullukçı, dilber kulı, boynı bağlıg kul, ayağı yarak, hüsn bâzârı, sat-, hâr kul, ednâ kul* ***(kulluk prosedürü)*** *kulluk hattı bir-, huccet, kâğız, kullug ahdi tüz-, hatt birle âzâd it- mahsûb, kulnı kav-, na'l kis-, nişân, alâmet, bilgü, köksüne dağ koy-, bilgülük eyle-, kullug dağıdın öl- , müdbir, mukbil*

Kulluk Prosedürü

Cilve kıldı kading ü nergis ü gül boldı tanuk

Anga kulluk hattı kim sûsen-i âzâd birür (FK, 176/3)

Susam/*sûsen* boyunun uzun olması hususiyeti ile divan şiirinde sevgiliye benzetilir yahut bu beyitte olduğu gibi sevgilinin boyu ile kıyaslanır.

Şair, beyitte, *sûsen-i âzâd* yani düz ve uzun boylu susamın, sevgilinin boyu karşısında kul olmak için belge verdiğini, nergis ve gülün de ona şahitlik ettiğini söylemektedir.

Beyitten anlaşıldığı üzere kulluk, resmi bir belge ile tespit edilmekte ve cari olabilmesi için de en az iki şahit gerekmektedir.

Humâr def'iga kulluk hattın tiler sâkî

Nevâyi'yâ dime huccet kitür revân kâğız (GS, 134/9)

Sâkî, humarını geçirecek kadar şarap isteyen Nevâyî'den kendine kul olmasını istemektedir.

Beyitte geçen, *kulluk hattı, huccet* ve *kâğız* lafızları, bu belgenin neden ve nasıl düzenlendiğini ve ne işe yaradığını söylemektedir. Kulluk işlemi, köle olduğunu kabul ve beyan etmekle gerçeklik kazanmaktadır. Bu, bir kâğıda yazılır ve sağlam delil/*huccet* kabul edilir.

Bir rind olarak şair, deyr pirine köle olmaya dünden razıdır ve tecrit yoluyla kendine seslenir: Hüccetten falan bahsetme, koş kâğıt getir!

Kadingga kullugı 'ahdini ney-şeker tüzmiş

Ki beyle bir biridin bend bendi ayrıldı (BV, 597/2)

Beyitte geçen *kulluk ahdi tüz-* tabiri kulluğu resmi hale getirmek için belge düzenlemek anlamında kullanılmaktadır.

Şair, bir birine desteler halinde bağlanmış şeker kamışı demetlerini, birbirine bağlı duran kölelere benzetmektedir. Beyitten anlaşıldığı üzere kölelik işlemleri

bitenler bağları çözülerek bu gruptan ayrılmakta ve kendini resmen satın alan kimseye teslim edilmekteydi.

Şair, bir birine desteler halinde bağlanan uzun şeker kamışlarının, sevgilinin boyuna/*kadd* köle olmayı kabul edip ahitname imzalayınca bentlerinden çözülüp birbirlerinden ayrıldıklarını ifade etmektedir.

Kul Azat Etme Prosedürü

Kulnı baştın ivürüp âzâd iterler veh mini

Baştın ivür lik âzâd itme cânıng sadkası (FK, 666/5)

Kulnı âzâd it- tabiri, köle azat etmeyi karşılar ve beyitte sebebi de canın sadakası olarak verilir. İslami bir bakış açısıyla, sadaka niyetiyle kul azat etmek âdetine telmih yapılmaktadır.

Âşık şair, *kulluk* ve *âzâd*lık kavramlarını kendine uyarlamıştır ve estetik bir ifadeyle, sevgiliye kul olduğu ve azat olmak istemediğini söylemektedir.

Mini bir nâme birle dil-berim yâd itmedi hergiz

Kulnı kaygudın ol hatt birle âzâd itmedi hergiz (BV, 218/1)

Şair, sevgilisi kendine mektup yazmadığı için kaygıların kulu olmuştur. Eğer sevgili bir mektup/*nâme* yazarsa kendini tüm endişelerden azat etmiş olacaktır.

Şair, sevgilinin mektubunu, kul azat etmek için hazırlanan bir belgeye/*hatt* benzetmektedir.

Köngli dik sürme Nevâyîni ki kılmaglıg irür

Kuşnı âzâd özge nev‘ ü kulnı âzâd özge nev‘ (BV, 292/7)

Sevgili, âşık şairin gönlünü reddetmiştir ve başından savmak istemektedir. Şair, bu başından savmayı azat etmeye benzetir ve sevgiliden, kul azat etme başka kuş azat etme başkadır diyerek kendini kovmamasını rica eder. Yani şair, kul azat etmek o kadar kolay değildir manasına gelen bir deyim kullanmaktadır.

Şair, gönlünü kuşa, kendini kula benzetmektedir.

Gamdın âzâd oldı hattıdın Nevâyî birmese

Peykige kullukka hatt bolgay mu mahsûb ay köngül (GS, 387/7)

Şair, sevgilinin mektubunu kendini kölelikten kurtaran bir belgeye benzetmektedir. Fakat daha yeni azat olmuşken bu nameyi getiren postacıya/*peyk* da hediye olarak kulluk hattı vermek istememektedir.

Kul Kovmak

İlge kûyungdur mekân min kulnı kavmaklıg nidür

Bülbül olsa zağ hem bolur gülistânlar ara (BV, 20/6)

Şair, sevgili karşısında kendini düşkün bir kula; sevgilinin evinin etrafını bir gül bahçesine/*gülşen*, halkı bülbüle, kendini de kargaya/*zâğ* benzetir.

Sevgilinin mahallesine herkes gidebilirken sevgili, âşık şairi kovmaktadır. Şair, bu duruma, gülşene bülbüllerle beraber kargalar da girerken sen beni neden kovuyorsun diyerek sitem etmektedir.

Kul Pazarı

Garazım bu ki habîbimga kul olgay Yûsuf

Hüsn bâzârıda her niçe ki özin satadur (BV, 143/7)

Beyitte, güzel kölelerin satıldığı hususi bir pazardan bahsedilmektedir.

Kulluk Damgası

Na‘l kimseydür Nevâyî kullugıdındur nişân

‘Işk ‘aynıdur ‘alâmet yârnıng bilgüside (BV, 566/7)

Beyitte geçen *kulluk nişânı, ‘alâmet, bilgü* ve *na‘l kis-* lafızları kölelerin bazı işaretlerle damgalandıklarını göstermektedir.

Na‘l kis- tabiri, kızgın bir nal ile veya nala benzer bir demir ile vücuda yarım ay şeklinde işaret koymak anlamındadır.

Şair, ‘*ışk* / عشق lafzındaki ayın harfini, nal şeklindeki bu damgaya benzetir ve sevgiliye köle olduğunun kanıtı olarak görür.

Aşağıdaki beyitte, bu işaretin nasıl konulduğu daha açık verilmektedir:

‘Işk otıdın kullugung dâğını koydum köksüme

Özni bu nev‘ eyledim ‘ışk ehli içre bilgülük (GS, 347/5)

Beyitte, şair, kulluk damgasının nasıl, nereye ve ne şekilde konulduğunu vermektedir; ateşle yakarak, göğüs kısmına ve yaraya/*dâğ* benzeyen bir şekilde.

Aslında beyitte, bu damganın işlevi de vurgulanmaktadır: Kölelerin diğer kölelerle karışmasını engellemek.

Kullugung dâğıdın ölsem istemen âzâdlık

Kim bu tamgadur nişânı müdbir ü mukbil ara (BV, 19/6)

Beyitte geçen *müdbir* ve *mukbil* lafızları kölelik hukuku ile ilgili kavramlardır. Efendisi kendi ölümünü kulun azatlığına şart koşarsa bu kula *müdebbir* denilmektedir.[93]

Beyitte dikkati çeken diğer bir husus ise kulluk damgası vurulurken dayanamayıp ölenlerin de olmasıdır. Şair, estetik bir bakış açısıyla kendini sevgiliye bir kul gibi görmekte, damgalanırken ölmeyi bile göze alarak azat olmayı istememektedir.

Kul oldum hâl u zülf ü kaddinga ger cevrdin kaçsam

İrür köksümde her yan dağ ile na‘l u elif bilgü (NŞ, 508/6)

Beyitte şair, kulluk nişanlarının şekillerini estetik bir şekilde tasvir etmektedir.

[93] ***müdebbir*** mad. (Lügat-i Nâci)

Beytin ilk mısrasında geçen ben/*hâl*, *zülf* ve boy/*kadd* lafızlarına mukabil ikinci mısrada sırasıyla yara/*dâğ*, nal/*na'l* ve *elif* lafızları geçmektedir.

Yani kulluk damgası, yara ve ben gibi yuvarlak, nal şeklinde veya elif gibi dümdüz olabilmektedir.

Beyitte, kulluk nişanının diğer bir işlevi verilmektedir. Sevgili karşısında kul gibi olan şair, onun cevrine dayanamayıp kaçarsa bu kulluk nişanları sayesinde sevgili onu tanıyacaktır.

Kaçak Kul

Tilberep kaçkan kulung-min kim saçıng ef'âsıdın

Hem ayagımda irür zencîr ü hem boynumda gull (NŞ, 368/4)

Beyitte, şair, kendini delirip/*tilbereb* kaçan bir kula benzetir. Delirip kaçmasının sebebi ise sevgilinin saçıdır/*ef'â*.

Sevgilinin saçı için kullanılan *ef'â* / افعا lafzı, hem engerek yılanı hem de kamçı anlamına gelmektedir. Yani kul, aslında kamçının şiddetinden bunalıp/*tilberep* kaçmıştır.

Fakat kulun kaçmasını yahut uzaklaşmasını engellemek için ayağı zincirle bağlanmış, boynuna *gull* adı verilen tasmalardan takılmıştır.

Ger benefşe hattınga kulluk kılurdın kaçmadı

İl ara nivçün irür başı kuyı boynıda gull (GS, 397/6)

Şair, kaçak kölelerin gördüğü muameleyi estetik bir şekilde tasvir etmektedir.

Kaçan köleler, boyunlarında *gull* adı verilen demir tasmalarla halka teşhir edilmektedir. Şair, menekşeyi, boynunun bükük olmasından ve yapraklarının altındaki halkadan dolayı sevgiliye kulluk etmekten kaçan bir köleye benzetir.

Şaha Kul Olmanın İki Yönü

Tevekkül sıfâtı ve bî-tevekkül mezemmeti:

Tevekkülni ol kim koyup hâtırıga
Tüşer şâh allında kulluk hevâsı

Nasîbi anıng bir ayak aş irür bes
Eger genc-i Kârûn irür müdde'âsı

Birev kim bolur bir ayak aş üçün kul
Yüzige kirektür kazânnıng karası (GS, 691/1-3)

Şair, zengin olmak ümidiyle şaha kulluk etmeyi tenkit etmektedir. Şaire göre, onlar, servet murat etseler de nihayetinde elde edecekleri bir kap yemektir. Bir kap yemek için de tevekkülü bırakıp kula kul olmak ayıplanacak bir durumdur.

Aşağıdaki beyitte ise şair, tam tersi bir tavır sergilemektedir:

Munça haşmet tapmagıngdın songra bir ednâ kulung

Câh ile miknetde Kârûnça tüvân-ger boldı tut (BV, 69/3)

Haşmet tap- tabiri ile şair, saltanat anlayışının *hadem* ve *haşem* telakkisine telmih yapmaktadır. *Hadem* ve *haşem*, taraftarlar ve hizmetçiler demektir ve bir sultan meşruiyetini bunların çokluğu ile elde eder ve sağlamlaştırır.

Şair, beyitte sultanın ne kadar haşmetli olduğunu vurgulamak için en düşük kulunun bile Karun kadar zengin ve güçlü olduğunu söyler.

Körgeç ok 'uşşâk ara cânımga sürdi tîğ-ı katl

İl ara bu hâr kulnı kıldı sultânım 'azîz (BV, 201/4)

Şair, sevgilisinin bakışını sultanın iltifatına benzetmektedir. Sevgilinin pek çok âşık arasından şairi görmüş olması, sultanın iltifat ederek zelil/*hâr* bir kulu aziz yapmasına benzetilmektedir.

Sultanın en düşkün/*hâr* kulunun bile halk arasında *azîz* sayılması algısı vurgulanmaktadır.

Aşağıdaki beyit de benzer minvaldedir:

Her kişi boldı kulung ol kişidür 'âlem ara şeh

Kullarıng kurbını kim tapsa irür şehga mukarreb (GS, 50/6)

İlk mısrada, şaha kul olmak diğerlerine şah olmaktır diyen şair; ikinci mısrada şahın kullarına yakın olmayı, şaha yakın olmak olarak ifade etmektedir.

Ay Nevâyî ger müheyyâ tapmasang esbâb-ı ‘ayş

Gam yime şeh kullugı yüz ‘ayş üçün esbâb irür (GS, 202/9)

Şair, şaha kul olmuştur fakat eğlenceye/*‘ayş* çağrılmamıştır. Şaha kulluk başlı başına sevinmeye sebeptir diyerek şair, kendini teselli etmektedir.

Aşka Kul Olmak

Nevâyî alduruban könglüni eger tapmas

Birev durur ki kulıdur cihânda dil-berler (BV, 180/7)

Şair, âşık olmayı, kul olmaya benzetir. Âşık olup gönlünü kaptıran birisi, âşık olduğu kişiye bir nevi kul olmaktadır.

Boynı bağlıg kul kılur körgeç egerçi hecride

Özni yüz te’kîd ile ‘ışkıdın âzâd iylerem (BV, 425/3)

Şair, bir âşık olarak kendini sevgilinin kulu olarak tanımlar. Sevgilinin hecrinde kendini azat etse de onu görür görmez tekrar onun kulu oluverir.

Şair, *kul* tipini boynu bağlı olarak tasvir etmektedir.

Işk eger kâmil durur ‘âşık kılur ma‘şûknı

Yoksa nivçün eyledi Mahmûd’ga kulluk Ayaz (GS, 222/6)

Şair, beyitte, âşık-mâşuk ilişkisini kul-efendi ilişkisine benzeterek vermektedir.

Ayağı Bağlı Kul

Kading kaşında niçük serv özin digey âzâd

Ki sebz-reng kulungdur anıng ayagı yarak (BV, 321/3)

Ayagı yarak demek ayağı bağlı demektir. *Yarah*[94] kelimesinin diğer bir anlamı ise Tatarların giydiği yeşil renkli deri kaftan anlamındadır. Yarah-yarak kelimesini tevriyeli kullanan şair, servi boylu sevgili karşısında kendini yeşil kaftanlı ve ayağı bağlı Tatar bir köleye benzetmektedir.

Rind ve Deyr Pirine Kul Olmak

Deyr pîrining kulı-min kim hârâbat ehlidin

Niçe körmiş cürm alarnıng yüzige kiltürmemiş (NŞ, 265/8)

Bir rind olarak şair, hatalarını gördüğü halde yüzüne vurmayan deyr pirine minnettarlığını bildirmek adına ona kul olduğunu söylemektedir.

[94] ***yargag*** mad. (Nevâyî Lügati)

Ger birip kullukka hatt bir sağar içtim deyr ara

Kılmangız ‘aybım ki ‘âlem fikridin âzâd-min (NŞ, 473/6)

Şair, meyhanede/*deyr* bir kadeh şarap için kul olmayı kabul edip belge imzalamıştır. Kendini ayıplayanlara, bu âlemin işlerinden azat idim, yani sarhoştum demektedir.

Yangı ay u ‘ıyd iki kullukçıng olsun iylegen

Sin hilâl anıng atın bayram bu yirning künyetin (BV, 660/90)

Beytin manası çok açık olmasa da, şair, yeni ay/*hilâl* ve bayramı/‘*ıyd* şahın iki kuluna benzetir. *Kullukçı,* hizmetçi anlamındadır.

2. 70. KÜLHANÎ [95] (گلخنى)

golhen [gol+hen] گلخن **1.** ocak. **2.** hamam ocağı, külhan. (Türkçe-Farsça Lügat)

golhenî [golhen+î] külhancı. (Türkçe-Farsça Lügat)

dûd-hâr Hûşyâr vezninde. Aşçıya ve külhaniye dahi denir. (Burhân-ı Kâtı‘)

gul-hen feth-i hâ-yı mu‘ceme ile. Ateşgâh-ı hammâm ma‘nâsınadır. Yani hamam ocağı ki Türkîde kâf-i Arabîyle külhan denir. (Burhân-ı Kâtı‘)

tûnî hûnî vezninde. Külhanî manasınadır ki sefîh ve erâzil makûlesine ıtlâk olunur... (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı sosyal tip. Külhanda yatıp kalkan. Miskin. Düşkün. Evsiz. (bknz. *gedâ*) (bknz. *bî-kes*)

Şiirde, *külhanî* lafzı, hamam küllerinin atıldığı ve *külhan* olarak adlandırılan bölümde yatıp kalkan evsiz kimseleri tanımlamak için kullanır.

Yaz aylarını herhangi bir yerde geçirebilen bu evsizler taifesi, kışın dondurucu soğuğunda hemen her mahallede birkaç tane bulunduğunu tahmin ettiğimiz hamamların külhanlarına sığınmaktadır. Şair, *külhanî*lerin, bazı eşyaları kendilerine döşek yaparak külde yatmalarını, kışı orada geçirmelerini, kazara bazı azalarını yakmalarını yahut tamamen yanmalarını canlı tasvirler halinde sunar.

Şair; *gedâ*, *dîvâne*, *mecnûn* ve *tilbe* gibi bazı düşkün ve sefil tipleri *külhanî* yani hamam külhanında yatan kimseler olarak tanımlar. Estetik bir bakış açısıyla şair, *âşık* tipini de bu zümreye dâhil eder ki aşkı yüzünden adı kötüye çıkmış ve her şeyini kaybetmiş biri olarak düşünülür. (bknz. *âşık*)

---

[95] Kelime metinde ve sözlüklerde *gul-hen*, *gol-hen*, *gül-han*, *gülhân* vb. şekillerde geçmektedir. *Burhân-ı Kâtı'*daki "*Türkîde kâf-ı Arabî ile külhan dirler*" ibaresinden hareketle *külhan* şeklinde standartlaştırdık.

Estetik olarak baktığımızda, şair, empati kurarak kendini aşk yüzünden her şeyini kaybetmiş ve *külhanî* durumuna düşmüş biri olarak tanımlar. Karamsar bir bakış açısıyla; aşk ateşiyle yanmasını, külhanda yanan bir dilenciye benzetir. Yahut İyimser bir bakış açısıyla; külhandaki külleri ve korları renklerinden dolayı ve sıcak tutmalarından dolayı kürke; külleri döşeğe, içindeki korları da döşeğin yüzüne işlenmiş gül motiflerine; başındaki aşk ateşini *tâc*a, altındaki külleri de *taht*a benzetir ve bu haliyle kendini *pâdişâh* olarak görür.

Epitetler: *kül, külhan küli, külhanî mecnûn, külhanî dîvâne, külhan âlâtı, ot, köy-, âteş, fakr kûyı, kara şal*

Külhanî'nin Yatağı

Âteşîn gülning nihâli sin unut iy 'andelîb

Küldin özge külhanî bister salur mu astıda (FK, 29/5)

Bülbül/*andelîb,* güle âşıktır. Âşıklar da külhanî zümresine dâhildir ve mekânları külhandır. Bülbüle seslenen şair, sen âşıksın ve yerin külhandır, külden başka yatağın olmaz, ateş renkli gül fidanını unut artık demektedir.

Şair, beyitte, Arap alfabesi ile yazılışları aynı olan *gül* / كل ve *kül* / كل lafızları arasındaki cinastan yararlanmaktadır.

İrür çu dehr buzuk külhan uşbu evlî kim

Buzugda kiçse yazıng külhan içre ötse kışıng (FK, 353/6)

Bu dünyayı viran bir külhana/*buzug külhan*; kendisini de bir âşık olarak yaz aylarını viranede kışlarını da hamam külhanında geçiren bir evsize teşbih ederken şair, aslında, *külhanî* tabir edilen evsizler taifesinin yazın ve kışın ne şekilde barındıklarını tasvir etmektedir.

İrür Leylî-veşim hurşîd meh-veşler arasında

Kamer bir külhanı Mecnûn anıng ‘ışkı hevâsında (GS, 25/1)

Şair, beytin ikinci mısrasında, karanlık gecede parlayan ayı karanlıkta ve muhtemelen soğukta tüm sıcaklığıyla parlayan bir *külhan*a benzetilir. Dolayısıyla şair, diğer güzeller arasında öne çıkan sevgilisinin ay gibi parlak yüzünü gecenin karanlığında parlayan bir hamam külhanına benzetmektedir. *Külhanî*'nin, karanlık ve soğuk gecede hamam külhanını görünce sevinmesi gibi, aşkından mecnun olmuş âşık da sevgilisini o heves ve iştiyakla aramaktadır.

Yine beyitten anlaşıldığı üzere şair, deliyi/*mecnûn* de geceleri ayazdan korunmak için hamam külhanına sığınan tiplerden saymaktadır.

Külhân Delisi ve Çocuklar

Külhanî mecnûn dik âhım çıkkaç akkan yaşlarım

Tilbe kişidin yügürgen gûyiyâ etfâl irür (GS, 142/5)

Şair, kendini ah çekip ağlayan bir deliye, hızla akan gözyaşlarını da bu deliden korkup etrafa kaçışan çocuklara benzetmektedir.

Çocuklar deli ile uğraşırlar. (bknz. *tıfl*) Fakat deli kızdığında ise korkup kaçarlar. Şair, burada deli/*mecnûn* tipini *külhanî* olarak tavsif etmektedir. Beyitten anlaşıldığına göre şehrin delileri de *külhanî* sınıfına girmektedir.

Külhanî'nin Tek Lüksü: Küllük

Külhanîdin külhan âlâtın tama' kılmak durur

Her kişi dünyâlık itse ehl-i dünyâdın tama' (GS, 300/6)

Şaire göre dünyaya çok bağlı bir kimseden bir şey istemek, *külhânî*den külhânı ve orada barınmasını sağlayacak eşyalarını istemek gibidir.

Şair, dünyayı büyük bir küllüğe, onunla çok meşgul olanı da külhanda yatan deliye benzetir. *Külhanî*, kalacak tek yeri olan hamam küllüğünü ve tüm varlığı olan, orada kalması için altına serdiği üstüne örttüğü şeyleri -âlât- kimseye vermeyeceği gibi dünyaya çok değer veren bir kimse de bu dünyaya ait hiçbir şeyini paylaşmak istemez.

Aşağıdaki beyitte de *külhânî*'nin *külhan*a verdiği değer vurgulanmaktadır:

Külhanî diktür ki ister külhan ü âlâtını

Sifle kim mihnet çiker dünyâ vü mâ-fîhâ üçün (GS, 496/6)

Şair, bu dünya ve içindekiler için mihnet çekenleri, hamam külhanı ve bir iki eski eşyasına büyük değerler atfeden külhanî'ye benzetir.

Şair, yukarıdaki beyti tekrarlamakta fakat dünya ve içindekiler için mihnet çeken kimseleri ayrıca alçak ve zelil/*sifle* olarak tanımlamaktadır.

Kör Nevâyî mesnedin ‘ışk içre kim külhan ara

Şûle altayî vü küllerdür anga sincâb dik (GS, 336/7)

Şair, kendini külhanda yatıp kalkan düşkün birine benzetir ve bunun sebebi aşktır. Fakat bu yeni statüsü o kadar da fena değildir: Kışın ayazında, hamam küllüğünün şûlesi *altay*, külleri de *sincâb* kürkü gibidir.

Şair, külhan'ın iki unsuru olan kül ve ateşi, muhtemelen renklerinden dolayı, kışın sıcak tutan ve ayrıca bir statü göstergesi olduğu anlaşılan kürklere benzetir. Nevâyî, bu ikisine de sahip olduğuna göre bu yeni mekânını estetik bir bakışla, makam/*mesned* olarak tanımlar.

Tâ cünûn bîmârı min külhannıng otluk külleri

Boldı gül-gûn riştedin güller tikilgen bisterim (GS, 416/2)

Külhana atılan küller bazen tamamen sönmüş değildir. Aralarında korlar ve yanmaya devam eden köseğiler de vardır. Şair, külleri yatağa ve yer yer yanmaya devam eden korları da yatağın üzerine işlenmiş gül motiflerine benzetir.

Âşık-şair, şairane bir bakış açısıyla, aşk yüzünden hasta olduğunu ve yatağının gül motifleriyle süslü olduğunu söylemektedir.

Fakr kûyining kara şalı bile külhan külin

Tapkalı billâh ki kılman kiş ü sincâb ârzû (GS, 520/4)

Fakr mahallesi/*fakr kûyı,* külhanların barındığı yerdir, *kara şal* ve *külhan küli* ile ısınmaya çalışırlar. Şair, kendini onlardan biri imiş gibi düşünür ve halinden memnun olduğunu, pahalı ve bulunması zor olan *sincâb* kürk ve keten dokuması/*kiş* elbiseler istemeyeceğini söyler.

Beyitteki *sincâb-külhan küli* ile *kara şal-kiş* [96] lafızları arasında renkleri ve işlevleri itibariyle *tekâbül* vardır.

İl çemende ol perî birle kizip min tilbege

Veh ki ‘işret cilve-gâhı gayr-i külhan bolmadı (GS, 659/4)

İnsanlar çemende sevgilileri ile gezerken külhanînin tek eğlenebileceği yer külhandır.

Beyitte, *tilbe* tipi de külhanî zümresine dâhil edilmiştir.

Külhanî ve Padişah

Ölerde ting durur şâh eylesün gül-şen gülin mağris

Vü ger külhan küli üzre gedâ sâhib-firâş olsun (NŞ, 505/9)

[96] **kiş** F. Keten kumaş. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Şair, mekân itibarı ile sosyal hiyerarşinin iki uç noktasındaki iki tipi belirlemektedir: Gül bahçesinde oturan *şah* ile külhanda yatıp kalkan dilenci/*gedâ*.

Gülşen güli ile *külhan küli* lafızları, söyleyiş bakımından bir yakınlık ve yazılış bakımından bir cinas teşkil etse de sosyal hayatın gerçekliği içerisinde bir birine tamamen zıt iki noktayı işaret etmektedir. Fakat şair, ilginç bir bakış açısıyla bu iki ucu bir noktada birleştirir: Ölüm!

Şair, sosyal bir eşitleyici olarak *ölüm* kavramını sıkça kullanmaktadır.

Külhan ara astıngda kül ‘üryân başıngda ‘ışk otı

Bu nev‘ taht ü tâc ile sin sin Nevâyî pâdişeh (GS, 575/9)

Beyitte, külhanînin içinde bulunduğu duruma ve konumuna iyimser bir bakış görülmektedir. Şair, empati kurarak kendini aşk yüzünden külhanda kalan bir düşküne benzetir fakat kendini avutmak için şöyle düşünür: Başında aşk ateşinden tâcınla, altında kül rengi tahtınla ey Nevâyî, pâdişâh gibisin!

Külhanî’nin Yanması

Tenimde kül imes külhan nişânı tilbelikdin kim

Kül oldum örtenip ‘ışkıng otıdın lîk sin gâfil (GS, 381/4)

Şair, yine kendini bir külhanî’ye benzetmektedir. Sevgili, âşığı, üstü başı kül içinde görünce, külhanda yatıp kalktığı için üstüne başına küller bulaştığını düşünür. Şair, sevgiliye sitem ederek, bu küllerin aşk ateşiyle vücudunun yanıp kül olması sonucu oluştuğunu fakat gafil sevgilisinin bundan haberinin olmadığını söyler.

Per imes bülbülde belkim âteşin gül şevkidin

külhanî dîvânedür kim yakmış a‘zâsığa kül (GS, 397/3)

Külhanda dîvânenin azaların yanması ile bülbülün renkli kanat tüyleri arasında bir benzerlik alakası kurulmaktadır.

Külhanda yatan *dîvâne*lerin ara sıra bazı azalarının yandığı anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki beyit de külhanda yatan bir dilencinin yanmasından bahsetmektedir:

‘Işk otı içre Nevâyî kim ikin

Bir gedâ kim köyedür külhan ara (NŞ, 22/7)

Küllüklerde yatıp kalkan *külhanî*lerin, soğuk kış günlerinde sığındıkları bu sıcak mekân, bazen yaralanmalarına hatta ölümlerine sebep olabilmektedir. Uyuya kalıp yandıkları da vaki olmuş olacak ki şair bu beyitte benzer bir vakayı tasvir etmektedir.

Mekân külhan külin kıldım Nevâyî tilbe dik ya‘nî

Cünûn târâcıdın âhir kara tofrakka olturdum (GS, 415/9)

Delilik âşığın her şeyini alır, evsiz ve kimsesiz kalan âşık şair, külhana sığınır. Külhanî tipinin bu duruma nasıl düştüğünü hep aşka bağlayan şair, önce âşık olur sonra delirir ve daha sonra deliliği her şeyini kaybetmesine neden olur. Bu her şeyin içine evi de girmektedir. Tüm bu serüveni şair, külhan külünün rengine de gönderme yaparak, *sonunda kara tofrakka olturdum* diyerek hülâsa eder.

Külhân küli içre nihân cismim cünûndındur nişân

Tâ tilbelik berki ‘ayan bolğaç köyüptür hırmenim (GS, 438/2)

Şair, vücudunun yanıp külhan külleri içinde yok olmasını temsili olarak, yıldırımın harman yerine düşüp tüm hâsılatı yakıp kül etmesine teşbih eder.

Cemâl-i gül-şenide ilgesin külhandan

Bu hüsnni örtegeli boldung âteşîn bârî (NŞ, 646/5)

İlge- yahut *ılga*- atı dörtnala sürmek anlamındadır, beyitte, süratle ve koşarak kaçmaktan kinaye olarak kullanılmaktadır.

Şair, sevgilinin gül bahçesine benzeyen yüzünün, içinde korların yanmaya devam ettiği külhandan farksız olduğunu, sevgilinin güzelliğinin âşığı yakıp onu tamamen kora çevirdiğini söyleyerek vurgulamaktadır.

Beyitteki, *külhan*, *örte*- ve *âteşîn* lafızları bir tenâsüb grubu oluşturmaktadır.

2. 71. LU‘BET-BÂZ (لعبت باز)

lu‘bet (A.) لعبت **1.** oyuncak. **2.** şaşırtıcı durum. **3.** kukla. (Türkçe-Farsça Lügat)

lu‘betbâz (A.-F.) [lu’bet+bâhten>bâz] kuklacı. (Türkçe-Farsça Lügat)

lu‘betân Küçük kızların gelin güyeği oyunu dedikleri oyunun maddesi olan iki surettir ki birine gelin, diğerine güveyi tabir olunur. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki tip. Kuklacı. Dansçı. (bknz. *bâzî-ger*) (bknz. *müş‘abid*)

Şair, *lu‘bet-bâz*lığı ekseriyetle hünere dayalı bir meslek olarak görmekle birlikte şiirde, oyun/*bâz*, hile/*mekr* ve kandırma/*firîb* gibi menfi kelimelerle birlikte kullanarak bu mesleğin aynı zamanda sahtekârlık ve kandırmaca da ihtiva ettiğini vurgular.

Şiirde olumsuz geçen *gerdûn*, *dehr* ve *felek* birer *lu‘bet-bâz* olarak düşünülür. Ayrıca *şeyh* de kuklacıya benzetilir.

Buna rağmen şair, *hayret* ve *vâlih* lafızları ile *lu‘bet-bâz*ların meclistekileri ve halkı etkilerini de belirtir.

Şiirde geçen *lu‘bet* lafzı bazen kukladan çok kukla yahut oyuncak bebek gibi giyinip süslenen dansçı kadın için kullanılır. Ekseriyetle de *lu‘bet-i Çin* izafetiyle birlikte kullanılmasından bu işi daha çok Çinlilerin yaptığı anlaşılmaktadır.

Epitetler: *bâzî, firîb, lu‘bet-i Çin, lu‘bet-i dehr, ip, kavurçag, lu‘bet-bâzlar hengâmesi, lu‘bet-bâz işining hayreti*

Kukla Oynatıcısı Olarak Felek

Yime bâzî ki lu‘bet-bâz irür gerdûn firîbingga

Bu lu‘betler ki il könglin alur anıng kavurçagı (FK, 618/7)

Beyitte, felek/*gerdûn, lu‘bet-bâz*’a benzetilmektedir. *Bâzî yi-* tabiri ise *oyuna gelmek*, *faka basmak* anlamındadır. *Lu‘bet* kukla demektir ve Anadolu ağızlarında da *bez bebek* anlamına gelen *kavurçag* ile aynı anlamda kullanılır. Feleğin, insanlara gösterdiği kukladır ve bu kuklalarla kandırarak onların gönlünü alır.

Aşağıdaki beyit de mealen aynıdır:

Lu‘bet-i dehr fîrîbi bile bâzî yime kim

Birmedi kimsege bu şâhid-i mekkâre köngül (GS, 393/6)

Dünya/*dehr*, hileci bir güzele/*şâhid-i mekkâre* ve *lu‘bet*’e benzetilmektedir. Onun hilelerine kanmamayı tavsiye eden şair, gerçekte onun kimseye gönül vermediğini belirtir.

Takva öyi hem-vâr irür subham ipi zünnâr irür

Öy külbe-i hammâr irür tâ kördüm ol Çîn lu‘betin (GS, 520/5)

Şair, beyitte mealen şöyle demektedir: O Çin lu‘betini gördüğümden beri, takva evi yani kalbim artık tekdüzedir, tesbihimin [97] ipi zünnâr ve mey-hâne/*kulbe-i hammâr* bana ev olmuştur.

Beyitteki *ip* ve *lu'bet* tenasübü iple oynatılan kukla oyununu anımsatır. Lâkin bu Çin kuklası ile şair, muhtemelen danslı gösteri yapan bir güzeli de kastetmektedir. Bu Çin güzelini gördüğünden beri şairin dünyası değişmiştir. Şair, âşık olduğu bu Çin güzelini kuklacıya, kendisini ise onun elinde oyuncak olan bir kuklaya benzetir.

Lu‘bet mi Lu‘bet-bâz mı?

Barca bezm ehliga lu‘bet-bâz işining hayreti

Kiltürüp hayret manga her lahza ol Çin lu‘beti (BV, 631/1)

Bezm ehlinin tamamına kukla oynatıcısı/*lu'bet-bâz* hayret verirken, bana o Çin kuklası/*Çin lu'beti* hayret verir diyen şairin çizdiği tabloda, kukla oynatıcı, kukla, şair ve meclisin diğer misafirleri vardır. Anlaşılan bu bir eğlence meclisidir ve peş peşe bazı gösteriler yapılmaktadır.

Şairin *Çin lu'beti* dediği oyuncak bebek gibi giyinip makyaj yapan Çinli dansçıdır. Diğer tüm misafirler kukla oyunundan etkilenirken şair, kukla gibi giyinmiş güzel dansçıdan etkilenmektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı mealdedir:

Tâ Nevâyî boldı lu‘bet sarı vâlih veh ki bar

Barca lu‘bet-bâzlar hengâmesiga ülfeti (BV, 631/7)

[97] *Subham ipi* lafzı diğer nüshada *şeyhim ipi* olarak geçmektedir. (GS, 520/5)

Diğerleri kuklacıların/*lu'bet-bâz* gösterisine/*hengâme* ülfet ederken şair, *lu'bet*'ten etkilenmektedir. Şair, kuklacıların gösterilerine alışmıştır ve bu onun için bir gösteri olmaktan çok bir şamatadır/*hengâme*. Fakat *lu'bet*i gördüğünde şaşırır, hayrete düşer. Şair, bu kelimeyi kukla manasına değil güzel dansçı manasına kullanmaktadır.

Çin Lu'beti

Lu'bet-i Çin ger tiler Hakan ni tang ger Rây-ı Hind

Sivdi irse bir melâhat-şîvelig Gerrâynı (FK, 658/6)

Beyitteki *hakan*, *rây* ve *gerrây* lafızlarından, *lu'bet*'in Türk, Tatar ve Hind saraylarında gösteri yaptığı anlaşılabilir. Diğer yandan kelime Çin ile beraber geçtiğinden, bu işi yapanların Çinli oldukları söylenebilir.

Lu'bet-i Çin lafzı, Çin kuklası, kuklacısı yahut dansçısı manasına kullanılmaktadır. Bir nevi gösteri ustası olan Çinli dansçı, karşısında gösteri yaptığı *hakan*, *rây* yahut *gerrây*'a [98] âşık olmasına şaşırmamak gerektiğini söyleyen şair, sarayları, bu dansçıların hünerlerini sergileyebilecekleri ve takdir görebilecekleri mekânlardan biri olarak zikretmektedir.

[98] **rây** (F.) رای raca, Hint hükümdarı. (Türkçe-Farsça Sözlük); **mây** … Râyân-i Hind'den bir rây adıdır. Rây, selâtin-i Hind alemidir… (Burhân-ı Kâtı'); **gerây** Nevây vezninde. Gerâyîden'den ism-i masdardır. Fü-i emr ve ism-i fâ'il gelir. Tatar hanlarına lakab-ı mahsustur. Key-i Acem ve Kayser-i Rum gibi. Bunlara da gerây-ı Tatar denir. Ekser isimleri ahirine ilhak ederler. Şahin Geray, Mübarek Geray derler. (Burhân-ı Kâtı')

2. 72. LÛLÎ (لولی)

lûlî (F.) لولی **1.** çengi, çarkı çalıp oynayan kadın. **2.** hayâsız kadın. **3.** zarif. **4.** âfet, gönül çalan dilber, âfet-i devrân âteş-i sûzân. (Türkçe-Farsça Sözlük)

lûl (لول) vâv-ı meçhulle gûl vezninde. Utanmaz, bî-şerm ve hayâ manasınadır. Lûlî (لولی) ki kahpe ve fâhişedir ona mensuptur. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı mesleki tip. Dansçı. Çengi. Hafif meşrep kadın.

Şair, *Burhânı Kâtı‘*da *kahpe* yahut *fahişe* olarak tanımlanan bu kadın tipini, sevgili olarak kendine layık görür. Saraydan yahut devletin kurucu unsurlarından olan bazı boyların ileri gelenlerinin kızlarıyla evlenmeye bile tercih eder. Çünkü *lûlî* ile evlenmenin tek nedeni olabilir, aşk; diğerleriyle evlenmek ve sevgili olmak yalnızca siyasi sebeplerledir. (bknz. *barlas*)

Sultanın, beylerin ve hanların yine kendi denkleriyle evlenmelerine vurgu yapan şair, sosyal kabul görmüş bu hiyerarşide kendine *lûlî*yi lâyık bulur. Hayata bakış noktası aşk olan şair, bu tip üzerinden ve evlilik üzerinden sosyal hayatın kabul görmüş ve hâlihazırda uygulanan bazı teamüllerine de ince eleştiriler gönderir. Fakat şair, *lûlî*ye âşık olmanın yahut evlenmenin afetlerini de vurgulamayı unutmaz.

Şiirde, *lu‘b*, *oyna-*, *hengâme tut-* gibi lafızlarla *lûlî*'nin dansçılık hususiyetlerine gönderme yapılırken; *âfet*, *kayd it-*, *esîr it-*, *sayd it-*, *zâr it-* tabirleriyle de âşıklar üzerindeki etkisi vurgulanır.

Şiirdeki *lûlî* ve *lûlî-veş* lafızlarının kullanımı ayrıca dikkat çekicidir. Şair, bazen *lûlî* demek yerine lûlîye benzeyen, lûlî gibi anlamlara gelen *lûlî-veş* tabirini kelimenin manasını biraz yumuşatarak sevgilisi için kullanır. Bazen de vurgu amaçlı, doğrudan *lûlî* lafzını kullanır. *Lûlî-yi âşüfte-perçem* izafetiyle bir ortalık güzelini

kasteden şair, bu dağınık perçemli *lûlî*yi normal *lûlî*den ayırmakta ve ona karşı menfi bakış açısını vurgulamaktadır.

Etnik kimliğine pek vurgu yapılmasa da şair, bir yerde bu mesleği yapanların Cet-Çingene olduğunu söyler. (bknz. *cet*)

Epitetler: *lulî-veş*, *âfet*, *kayd it-*, *esîr it-*, *sayd it-*, *zâr it- lûlî-i âşüfte-perçem*, *sanem-i lûlî-veş*, *lu'b*, *hengâme tut-*, *oyna-*

Lûlî'ye Âşık Olmak Tehlikelidir

İy Nevâyî iyledi lûlî-veşî könglümni kayd

Halknı Etrâk esîr itti velî bizni Cetût (FK, 90/7)

Şair, gönlünü lûlîye benzeyen/*lûlî-veş* bir güzelin bağladığını söylemektedir. Halkı nasıl Türkler/*etrâk* esir ederse, o da *cetût*'a esir olmuştur.

Beyitteki, *gönlü kayd it-* ve *esîr it-* tabirleri, *lûlî*nin *âşık* üzerindeki başlıca tehlikeli tesirlerini vurgulamaktadır.

Şair, beyitte lûlî'nin etnik kimliğini vermektedir. Şiirde *cetût* şeklinde cemi sığasıyla kullanılan *cet* lafzı, Çingene anlamına kullanılan bir kelimedir. (bknz. *cet*)

Veh ni lûlî-veş dur ol kâtil ki 'amdâ halknung

Kanını tökmekke her bir kirpikidür neşterî (GS, 597/5)

Lûlî'nin bakışları bile tehlikelidir. Şair, *lûlî*nin kirpiklerini, halkın kanını döküp öldürmek için hazır bekleyen neşterlere benzetir.

Lûlî ve Türk

Nevâyî istese lûlî-veşî 'acab irmes

Bu vech ile ki vefâ terki ittiler Etrâk (BV, 333/7)

Türklerin/*etrâk* vefayı terk etmeleri yüzünden Nevâyî'nin bir lûlî-veş istemesi acep değildir diyen şair, neden bir *lûlî*ye âşık olmak istediğini açıklar. Türkler vefasızdır, bu yüzden şair, kendi soydaşlarını bırakıp, neseben Çingene olan biri ile sevgili olmak ister çünkü o vefalıdır, sadıktır.

Çun Nevâyî cânıga âfet irür lûlî-veşi

Sagınur gûl-i beyâbân körse Kongrat u Kıyat (BV, 73/9)

Şair, lûlî'ye âşık olmanın tehlikeli olduğunu vurgulamaktadır. Kongrat ve Kıyat boyundan olanların, çölde/*beyâbân* gûl görünce korktukları gibi şair de *lûlî* görünce canına afet geleceğinden korkmaktadır.

Lûlî'nin Ahlakı

İy Nevâyî şah çetri sâyesidin ‘ârı bar

Tutkan il bir lûlî-i âşüfte-perçem birle üns (FK, 245/9)

Şairin *lûlî*ye bakışı ekseriyetle müspet olduğu halde bu beyitte *âşüfte-perçem* lafzıyla tavsif ettiği *lûlî*yi küçümsemektedir.

Çok anlaşılır olmasa da şaha yakınlığını kıskanan halka şair, ben şahın otağının gölgesindeyim siz ise bir ortalık güzelinin dağınık perçemi ile ünsiyet kuruyorsunuz diyerek sitem etmektedir.

Âr, *âşüfte* ve *il ile üns tut*- lafızları *lûlî*'nin düşük ahlaki profilini çizmektedir.

Lûlî'ye Âşık Olmak

Ey Nevâyî birse bir lülî-veş sevdâsı dest

Zînhâr ikki cihan ser-mâyesi terkini tut (NŞ, 79/7)

Şair, bir *lûlî*ye âşık olursan iki cihan sermayesini uğruna harca diyerek maşuk, bir *lûlî* de olsa aşkı kutsamaktadır.

Nevâyî sivdi bir lülîni kız dik rub‘-ı meskûnda

Eger Arlat eger Barlas eger Turfan eger Sulduz (NŞ, 203/9)

Şair, bir lûlî'yi, dünyanın en saygın boylarından birinden bir kızmış gibi sevdiğini söylemektedir.

Sevgili Hiyerarşisi

İy Nevâyî çu gedâ-sin sin ü bir lülî-veş

Şehga mîrzâ vü mîrek hanga Kıyat u Kongrat (FK, 77/9)

Âşık şair, sevgili karşısında kendini bir *gedâ* olarak tanımlar. Ona layık olan sevgili lûlî-veş'tir.

Burada şairin, *lûlî* yerine lûlî gibi anlamına gelen *lûlî-veş* lafzını kullanması ise ayrıca bir vurgu belirtir. *Gedây*a düşen sevgili *lûlî* bile değil ona benzeyen bir güzeldir; oysaki şâhın dengi mîrzâ ve mîrek; hân'ın ise Kıyat ve Kongrat kabilesinin ileri gelenleridir. Şair, sosyal hayatla siyasi organizasyon arasında bir münasebet kurmaktadır.

Aşağıda da benzer bir beyit vardır:

Ey Nevâyî manga bes ol sanem-i lûlî-veş

Bigge Kıpçak u Akar şehga Kıyat u Bilgüt (NŞ, 71/7)

Yukarıdakine ek olarak burada şair, bey'i zikretmektedir. Beylerin, Kıpçak ve Akar boylarından seçildikleri düşünülebilir.

İy Nevâyî mini zâr iyledi bir lûlî-veş

Kim hem Erlat manga boldı unut hem Bilgüt (FK, 74/7)

Şair, burada bir lûlî-veşin kendini ağlattığını söylemektedir. Yani ona âşık olmuştur. Bu yüzden belki bir nevi töreyi çiğnemiş olan Nevâyî, Erlat ve Bilgüt'ü unutmak zorunda kalmıştır.

Bu beyti, hiç evlenmediği bilinen şairin şahsî hayatına dair bir ipucu olabilir. Aşağıdaki, birbirine çok benzeyen iki beyitte de aynı kontekste bir sitem sezilmektedir:

Ger mininglen yâr lûlî bolsa şâh itmen heves

N'iyley ol şehni ki bir lûlîga bolgay hem-nefes (FK, 253/1)

Şair, bir sitem havasında, lûlî bana yâr olduktan sonra şâh olsa heves etmem demektedir. İkinci mısrada, bu *şâh* kelimesini biraz daha açıp, her *lûlî* ile gönül eğlendiren o şâhı ne yapayım demektedir.

Beyitte sosyal hiyerarşi ile aşkın karşı karşıya geldiği görülür. Şâh en yüksek konumda iken, *lûlî* tipi nispeten en düşük statüye sahiptir. Şairin ana kriteri aşk olduğu için şah ve yâr arasında lûlî bile olsa yâri tercih etmektedir.

Şair yine aynı bağlamda, ehemmiyetli olanın güzellik ve aşk olduğunu vurguladığı aşağıdaki beyti dikkat çekicidir:

Eğer ma'şûk-ı zîbâ bolsa ni Barlas u ni lûlî

Nefis er bolsa kâlâ mülki ni Bağdâd u ni Târum (FK, 425/7)

Eğer âşık olunan kişi güzelse Barlas boyundan olması ya da *lûlî* olması fark etmez diyen şair bir sosyal statü algısına değinmektedir. Bunu da kumaş/*kâlâ* nefis olduktan sonra Bağdat tan mı Târum'dan mı geldiği fark etmez diyerek pekiştirir.

Aşağıdaki beyit nerdeyse yukarıdaki fikirlerinin tekrarı mahiyetindedir:

Kim köngül sayd itse lûlî bolsa kim tut mugtenem

Aytman Arlat yâ Barlas'dın birer mîrzâde tap (NŞ, 68/3)

Şair, evlenmek için Arlat yahut Barlas'tan bir *mîrzâde* bul diyenlere, gönlümü alsın da isterse *lûlî* olsun, ganimet bilirim diyerek cevap vermektedir.

Lûlî olmak tang imes bar ise şehlerga heves

Ger bu yüz közgüsige ilgi bolur âyine-sây (BV, 586/5)

Sosyal olarak düşük bir statüye sahip olan lûlî'nin gönlünde ise şâhlar vardır. Bu, şaire göre şaşılacak bir şey değildir. Çünkü şahın yüzünün güzelliğine ayna tutan o lûlî'dir.

Şair burada lûlî'nin şâha ayna tuttuğunu söylemektedir. Lûlî eğer görevi gereği yahut farklı bir sebeple şaha ayna tutacak kadar yakınsa şahın aşkını heves etmesi de tabiidir. Beyit, sarayda görevli bazı lûlîlerin olduğunu düşündürmektedir.

Lûlî ve Dans

Gül-zâr ara mu lûlî iter lu‘b tolganıp

Ya gül kibi ‘izârıda müşgîn külâledür (BV, 185/2)

Dolanıp/*tolganıp* lafzını hem saç buklesi/*külâle* için hem de dans eden lü’li için okuyabiliriz. *Gül bahçesinde dolanarak bir lûlî mi dans ediyor yahut gül gibi yanaklarının üstünde sürekli dolanan bukleler midir* diyen şair, lûlî’nin gül bahçesindeki eğlencelerde dans etmesine telmihte bulunmaktadır.

Ni lûlîdür ki çun hengâme tutsa

Kadem baştın kılıp tartar nevâ-zîr (BV, 721/1)

Bu beyit, *kalem* lafzının gizlendiği bir *lügaz* manzumesinin ilk beyittir. Şair, kalemin yazı yazmaya başladığında cızırtılı sesler çıkarmaya başlamasını, ritim tutup dans eden bir lûlî’ye benzetmektedir.

Hengâme tut- tabiri, şamata etmek, alkış tutmak tempo tutmak anlamlarındadır ve burada bir nevi ritme uygun dans etmeye başlamak anlamında kullanılmış. *Nevâ-zîr* lafzı ise tiz perdeden bir ses yani kalemin çıkardığı cızırtı anlamındadır.

Ay Nevâyî cism ara cân riştesin tutkıl ‘azîz

Kim barı lûlî-veşim lu‘bı üçün esbâb irür (GS, 144/8)

Cân riştesi, can ipliği anlamındadır. Bu ip lûlî'nin dansı/*lu'b* için gereklidir/. *Lu'b* dans etmek anlamında olduğu gibi illüzyon anlamına da gelir. *Lûlî* ipli bir gösteri yapmış yahut ip üstünde dans etmiş ve şairi etkilemiştir.

Lûlî-veşimdin ayru ki kabrimde lâledür

Ol oynagan kibi yıgaç üzre piyâledür (BV, 185/1)

Lâlenin ince gövdesi ve üstünde duran ve kadehi andıran yapraklarını, ağaç üstünde kadeh/*piyâle* olarak tarif etmekte ve şair hafif esintilerden dolayı sallanmasını kabrinin üstünde bir *lûlî*nin dans edip oynamasına benzetmektedir.

Şairin beyitte çizdiği bu tablo, başının üzerine bir kadeh/*piyâle* koyarak oynanan bir dansa telmih olabilir.

2. 73. MAHBÛB (محبوب)

mahbûb (A.) 1. sevilen. 2. sevgili. 3. erkek sevgili. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Sevgili. Dost. Yâr. (bknz. *dost*) (bknz. *yâr*)

Mahbûb; yâr, sevgili, Allah ve peygamber manalarına kullanılmaktadır.

Şair, *mahbûb* lafzını sıkça, müştakları olan *mahabbet, muhib, hûb, habîb ve ahbâb* lafızları ile birlikte kullanır.

Şair, *mahbûb*u vefasız ve nazlı olarak tanımlar. Hatta şairin mahbubu *nâz-itkiçü* olarak adlandırdığı görülür. Şair, mahbubun karakteri ile alakalı, kendinden başkasını gözü görmeyen manasına gelen *hod-rây* lafzını kullanır.

Mahbubun vazgeçilmez hususiyeti, *hûb* ve *hüsn* lafızları ile vurgulanan güzelliğidir. Güzel mahbubun her yaptığı âşığa güzel gelmektedir. Şair, bunu aşk ile açıklar ve mahbubun cevrinin bile aşığa güzel geldiğini söyler.

Şair, bu dünyayı bir mahbuba benzetir fakat ona âşık olanlar ise yalnızca cahillerdir.

Epitetler: *mahabbet, muhib, hûb, habîb, ahbâb, mecazî mahbûb, naz, hüsn, cefa, tüşteki mahbûb, turfa mahbûb*

Mahbûbun Güzelliği

Habîbim ‘ışkıda dîvâne bolganda perî dagı

Közümge cilve kıldı barlar mahbûb imes ança (FK, 28/2)

Şair, habibine olan aşkından delirince perileri görmeye başlamıştır. Fakat kendisine görünen bu periler bile habibine nazaran âşığa güzel gelmemektedir.

Mahbûb Belâsı

Her ni kılsa ot yakar ehl-i mahabbet cânıga

İy za‘îf ahbâb ol ay ni belâ mahbûb imiş (FK, 257/2)

Şair, beyitte, *mahbûb* lafzı ile beraber, müştakları olan *ahbâb* ve *mahabbet* kelimelerini de kullanmaktadır.

Dikkati çeken diğer bir husus ise *mahbûb* ile onu sevenlerin oluşturduğu sosyal grup olan *ehl-i muhabbet*in münasebetidir. *Mahbûb,* belâlıdır ve *ehl-i mahabbet*in canlarını yakar. Şair, bu durumdan ahbaplarına dert yanmaktadır.

Mahbûbun Nazı

Niyâz ‘ışk sarı nâz hüsn cânibidür

Egerçi şâh muhib bolsa vü gedâ mahbûb (FK, 54/4)

Seven *şah*, sevilen *gedâ* da olsa âşık *niyâz* eden, sevgili *nâz* eden taraftır. Yani şaire göre, aşkın hiyerarşik anlayışı yoktur. Sosyal kabulleri altüst edebilir.

Mahabbet ehliga nâz itküçidin irmiş sa'b

Tarîk-i hilm ü edeb zâhir itküçi mahbûb (BV, 43/3)

Beyitte, şairin, sevgiliyi *nâz itgüçi* olarak adlandırması; nazı, sevgilinin vazgeçilmez bir hususiyeti olarak görmesindendir.

Âşık, mahbûbdan naz beklemektedir; mahbûb, yumuşaklık/*hilm* ve edeple davrandığında ise ne yapacağını bilemez ve zorlanır.

Mahbûb Vuslatı

Ol ay bolmay manga mahbûb u me'nûs

Mini vaslıdın itti çerh me'yûs (FK, 252/1)

Beyitte *mahbûb* ve aynı sığadaki *me'nûs* lafızları sevgiliyi tanımlamak için kullanılmaktadır.

Felek, *habîb* ile *mahbûb* arasına girmekte ve vuslat ümidini yese çevirmektedir.

Diseng Nevâyî cân ara mahbûb bolgay cilve-ger

Evvel köngül közgüsidin mahv iyle nakş-ı mâ-sivâ (BV, 1/7)

Bu beyitte şair, *ey Nevâyî, canımda mahbûb cilveger olsun istiyorsan gönül aynasından mâ-sivâyı temizle* diyerek mahbuba tasavvufi bir anlam yüklemektedir.

Mahbûb, Allah-yaratıcı demektir ve ona kavuşmak için gönülden, ondan başka her şeyi temizlemek gerekir.

Mahbûbun Vefâsızlığı

Ger olsa ehl-i mahabbet Nevâyî iy hem-dem

Vefâ kirek anga kılgan sayı cefâ mahbûb (FK, 54/7)

Şair, kendini, sevenler grubuna/*ehl-i mahabbet* dâhil eder ve haklı olarak da mahbubun eziyetlerinde/*cefâ* vefalı olmasını bekler.

Hüsnga çun yok vefâ bes tut vefânı mugtenem

Niçe kün iy kim sanga mahbûbluk devrânıdur (FK, 140/6)

Şair, *bu devran senin, sana âşık olanların vefasını ganimet bil* diyerek vefasız mahbubuna güzelliğin/*hüsn* geçici olduğunu hatırlatmaktadır.

Turfe mahbûb durur ‘ömr ü vefâsı yok anıng

Andın isterge vefâ fikr-i muhâl eylemengiz (NŞ, 658/VII/50)

Ömür, vefasız bir mahbuba benzetilir. Ondan vefa beklemek *fikr-i muhal*dir.

Tâ Nevâyî’ni cünûn deştiga saldı ol perî

Hezl üçün hem kılmadı bir katla ol mahbûbnı yâd (NŞ, 124/9)

Şairin mahbubu, peri kadar güzeldir. Şair, onun aşkıyla çöllere düşmüş fakat o dalga geçmek için bile olsa, bir kez bile kendine âşık olan Nevâyî’yi anmamıştır.

Mahbûbka i‘timâd kılmak bolmas

Andın taleb-i murâd kılmak bolmas

Köznîng karasın midâd kılmak bolmas

Ger bolsa bitik sevâd kılmak bolmas (GS, 785)

Şair, mahbuba bir mektup yazıp görüşmek istemektedir fakat vefasız olduğunu bildiğinden yazmaktan vaz geçmektedir.

Habîb ve Mahbûb: Allah ve Peygamber

Hak özin kıldı muhib sin anı mahbûb ey Habîb

Ol muhibka sin kibi mahbûb irür hûb ey habîb (BV, 40/7)

Şair, Allâh’ın peygambere *habibim* diye seslenmesine telmih yapmaktadır.

Nakd-ı rahmet harcıng itse Hak ni tang kim ol tapar

Sin kibi mahbûb vaslın eylegey nâ-çâr harc (GS, 98/3)

Naat türündeki bir gazelden aldığımız bu beyitte şair, Hak, rahmet nakdini verse ve bulan kişi de onu senin gibi bir mahbuba kavuşmak için çaresizce harcasa şaşılmaz demektedir.

Şair, peygamberi *mahbûb* olarak tavsif etmektedir.

Zihî visâlinge tâlib tutup özin matlûb

Mahabbetidin atıngnı Habîb atap Mahbûb (GS, 43/1)

Şair, naat türündeki bir gazelden aldığımız yukarıdaki beyitte, Allah'ın peygamberine *habîb* lafzı ile seslenmesini mevzu etmektedir.

Beyitte, miraç hadisesine telmihle, şair, Allah'ın, muhabbetinden dolayı ona *habîb* lafzı ile hitap ettiğini söylemektedir.

Habîb-mabûb ve tâlib-matlûb lafızları Allah ve resulünü ifade etmektedir.

Mahbûbun Karakteri ve Türü

Közler ü cân u köngülde menzil it ârâste

Ey Nevâyî kim bu kün mahbûb-ı hod-râyım kilür (BV, 174/7)

Şair, can, göz ve gönlü birer menzil yerine benzetmekte ve *mahbûb* için süslenip hazırlanmasını istemektedir.

Beyitte, *mahbûb*, kendinden başkasını gözü görmeyen ve başına buyruk anlamındaki *hod-rây* tabiri ile tavsif edilmekte ve şuhluğu vurgulanmaktadır.

Surâhî olgusıdur manga sîm-ten mahbûb

Başıda kıl anga müşgîn külâle bolgusıdur (BV, 175/2)

Rind şairin dostu mey sürahisidir. Sim tenli sevgilisine benzettiğine göre gümüştendir. Şair, sürahinin ağzındaki kılı ise sevgilisinin zülfüne benzetilir.

Beyitte *muhbûb* için kullanılan *sîm-ten mahbûb* tabiri, bu mahbubun gümüş gibi beyaz tenli olduğunu ifade etmekte ve güzelliğine vurgu yapmaktadır. Bu mahbubun saçları da misk/*müşg* gibi siyahtır.

Ey Nevâyî ol perî öltürse hem azdur sini

Kim ki insândur anıng mahbûbı hem insân kirek (NŞ, 332/7)

Şair, sosyal bir algıyı vurgulamaktadır. Aynı statüye sahip olanlar *habîb-mahbûb* olabilir. İnsan olan şairin, periye *mahbûb* olması uygun değildir.

Cihân câhilga mahbûb oldı lîkin

Anıng allında kim bolgay hıred-mend (NŞ, 657/V/56)

Şair, dünyayı/*cihân* bir *mahbûb*a benzetir. Ona âşık olanlar ise cahillerdir. Fakat şair, bu cazip mahbûb karşısında hiç kimsenin akıllı/*hıred-mend* davranamayacağını da ekler.

Rüyâdaki Mahbûb

İsteding dünyâ ‘arûsın tüşteki mahbûb dik

Tapmas irgeç kâm la‘lidin peşîmân boldı tut (GS, 73/5)

Şair, beyitte, dünyayı bir geline/‘*arûs* benzetir ve rüyalardaki *mahbûb* ile karşılaştırır.

Şair, ayrıca beyitte bir uyarıda bulunur: O dünya gelininden, düşte gördüğün bir sevgili kadar zevk/*kâm* alamazsın!

Habîb, Muhabbet ve Mutluluk

Devlet-i zâhir ki mahbûb eyleding terk eyle kim

Kaydınga zülfeyni dâl ü lâmıdın esbâbı bar (GS, 197/6)

Şair, mutluluk ve saadet manalarına gelen *devlet*i bir *mahbûb*a, *devlet* / دولت lafzındaki dal / د ve lam / ل harflerini de zülfe ve kemende benzetir.

Şair, açıktan bir mutluluğun/*devlet-i zâhir* insanı bağlayacağını/*kayd* dolayısıyla terk etmek gerektiğini düşünür.

Safhada irmes mahabbet şerhi kim kilmiş kilip

Hulle-i kâfûr-gûn bir turfa mahbûb ay köngül (GS, 387/4)

Şair, bir sayfadaki/*safha* yazıları ve muhtevasını mahbuba, sayfanın beyaz rengini de mahbubun elbisesine/*hulle* benzetmektedir.

Beytin sıyak ve sıbakından anlaşıldığı üzere şair, beyaz bir kâğıda yazılmış bir mektup/*nâme* metnine ve sevgilinin elbisesine gönderme yapmaktadır. Şair, beyaz bir kâğıda yazılmış ve muhabbet muhtevalı bu mektubun gelmesini, bembeyaz elbiseler içinde bizzat mahbubun gelmesine benzetmektedir.

Mahbûb durur gül ü visâli matlûb

Körmek anı gül-bün üzre bilgil mahsûb

Bezm içre üzüp kitürgen irmes mergûb

Ol nev‘ ki meclis içre ölgen mahbûb (GS, 749)

Şair, gülü mahbubuna benzetir, gül dalında güzeldir, onu koparmak ve meclise getirmek mecliste bulunan mahbubun ölmesi gibidir.

Beyitte, *ism-i mef‘ûl* sığasındaki *mahbûb* lafzı ile müvâzene oluşturan *matlûb, mahsûb, mergûb* kelimeleri dikkat çekmektedir. Ayrıca *mahbûb* lafzının, kıtanın en başında ve en sonunda tekrar ettiği görülmektedir. Şair, vurgu amaçlı bir *reddü'l-'acüz 'ale's-sadr* sanatı yapmaktadır.

Mahbûb-ı Mecâzî

Mecazî mahbûb ʻışkı terkide kim hûblugı mûcib-i yığlamakdur u sakal çıkarmagı mûcib-i külmek:

Çü hüsni vaktide ol ayga zâr ʻâşık idim

Körüp cihân ili yığlarlar irdi hâlimga

Sakal çıkarganıda terk kılmasam ʻışkın

Ulus küler hem anıng hem mining sakalımga (NŞ, 664)

Şair, mahbubunun güzel olduğu vakitlerdeki durumu ile sakalları çıktıktan sonraki durumunu karşılaştırmaktadır.

Mahbûb'un cinsiyeti ile alakalı ehemmiyetli bir ipucu ihtiva eden manzumenin açıklama ibaresinde şair, bu mahbubu *mecâzî* olarak adlandırmaktadır. *Mecâzî* lafzı hem geçici anlamında hem de dünyevî anlamında kullanılmaktadır.

Mahbûbun Her Yaptığı Güzeldir

Beşeriyyet müktezâsıda kim kılganı mergûbdur ve kılguçınıng öz allıda mahbûb:

Beşer hayli anga mecbûl irürler

Ki bolgay her bir öz allında mahbûb

‘Aceb yok niçe kılsa nâ-mülâyim

Kişige kilse öz mahbûbıdın hûb…. (NŞ, 686)

Sevgili/*mahbûb*, sert/*nâ-mülâyim* bile davransa bu âşığa hoş gelir. Şair, bu durumu, mahbûbun her yaptığının habibe hoş gelmesini, insanın yaratılışıyla ilişkilendirir.

Her ni kılsang nâ-tüvân könglüm siver candın sini

Hak yaratmaydur ikin sindin kişi mahbûbrak (BV, 317/4)

Mahbûb ne yaparsa yapsın âşık sevmeye devam eder. Çünkü âşık için Allah, habîbden daha çok seveceği birini yaratmamıştır.

İki ruhsârıng irür hûb u hatırıng hem mergûb

Hûblardın ni ki baş ursa irür bî-şek hûb

Tâ ki sivdüm sini cevrüngni dagı sivmiş-min

Her ni mahbûb kılur bar durur ol hem mahbûb (FK, 46/1, 2)

Habibin iki yanağı da güzeldir, hatırına rağbet edilir. Şaire göre güzellerin her şeyi güzeldir, mahbubun her yaptığı yine mahbûbdur. Bu yüzden habibi seven âşık, onun cevrini dahi sevmektedir.

Yâre ger mahbûbdın yüz munça yitse bâk imes

Çun yiter ahbâbdın iyler mini muztar yara (BV, 30/7)

Şair, bir âşık olarak *ahbâb* ve *mahbûb* ile olan münasebetini karşılaştırmaktadır. *Mahbûb* sevgilidir ve ne yaparsa yapsın âşık bunu dert etmez. *Ahbâb* ise arkadaşlar grubundandır ve şair, ondan gelecek bir yara bana dert olur demektedir.

2. 74. MECNÛN (مجنون)

mecnûn (A.) **1.** cinli. **2.** deli. **3.** delicesine seven. **4.** Leyla ile Mecnun hikâyesinin erkek kahramanı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı sosyal tip. Deli. Çılgın. Aklını yitirmiş. (bknz. *tilbe*) (bknz. *dîvâne*) (bknz. *ser-geşte*)

Mecnûn bazen bir halk hikâyesi kahramanı, bazen bir tipin sıfatı bazen de doğrudan bir tip olarak geçer.

Mecnûn, *tilbe* ve *dîvâne* lafızları aşağı yukarı aynı tipi karşılamakla beraber şiirde, ses değeri ve bağlam bakımından şaire farklı imkân ve söyleyişler sunmaktadır.

Şair, mecnunu, aklını-idrakini yitirmiş/*terk-i hûş iylemiş* biri olarak tanımlar. Şaire göre mecnun, aklını kaybetmiş fakat kişiliğini kaybetmemiştir. Mecnun olmanın bir adım ötesi *gûl* olmaktır. Çünkü bu tabiatüstü varlığın aklı olmadığı gibi ruhu da yoktur.

Şair, mecnun tipinin haleti ruhiyesini ise gönlü düğümlenmiş, kendinden geçmiş/*özidin barmış*, *könkli azmış*, *sevdâdın be-teng olmuş* gibi tabirlerle verir. Buradan hareketle, şairin, mecnunluğu bir akıl ve gönül hastalığı olarak gördüğü açıktır.

Mecnun tipinin psikolojisini tasvir etmeye ciddi ehemmiyet veren şair, aşama aşama nasıl mecnun olunduğunu öyle ifade eder: Gamların artması hüzne, hüznün artması sevdaya, sevdanın artması da cinnete ve mecnunluğa götürür. Şair, ayrıca mecnunu, sevda mağduru anlamına gelen *sevdâ-zede* ve belaya tutulmuş anlamına gelen *mübtelâ* lafızları ile tanımlamaktadır.

Mecnunun mekânı; *deşt, sahra, bâdiye, beyâbân, tağ* gibi kimsenin yaşamadığı ıssız yerler olarak verilir. Mecnunun evi barkı yoktur, ıssız yerlerde avarelik eder.

Şair, şehir delilerinden de bahsetmektedir. Şehir delileri; virane ve hamam külhanlarında barınır, şehir halkı tarafından itilip kakılır, dalga geçilir, şehrin çocukları tarafından da taşlanırlar. (bknz. *külhanî*)

Şair, mecnûn tipinin dış görünüşünü ve sıra dışı fiillerini tasvir etmeyi de ihmal etmez. Mecnun; amaçsızca sağa sola koşturan, göğsüne taş ile vuran, gömleğini yırtan, ağaç yapraklarından kendine elbise yapan yahut tamamen çıplak dolaşan, nara atan, insanlardan kaçıp ıssız yerlerde dolaşan bir tip olarak resmedilir.

Mecnun tipi ile alakalı dikkat çekici diğer bir husus, mecnunun kendine zarar vermesidir. Mecnun, tırnakları ile kendi vücudunu kanatana kadar kaşır, yaralarının kabuklarını soyarak iyileşmelerine müsaade etmez, göğsüne taş ile vurarak kendini yaralar.

Mecnunun, kendine ve çevreye rahatsızlık ve zarar vermemesi için zincir ile bağlandığından yahut hapsedildiğinden bahsedilmektedir.

Epitetler: *mecnûn: âvâre; mecnûn: ser-geşte, mecnûn x hıred-mend, mecnûn x dânâ, mecnûn: ehl-i hûş, bî-hânümân, hûşı yok, şeydâ, zârî, ebter, sevdâ, mübtelâ, mahzûn, bî-dil, zâr, bî-çâre, sevdâ-zede, nâ-tüvân, rüsvâ, kutuz, hevâyî, zâr-ı hazîn, âşüfte-hâl, mu'âf* ***(mecnûnun mekânı)*** *beliyyet deşti, cünûn deşti, gam deşti, beyâbân, belâ tagı, ışk u sevdâ deşti, şehr, lülhan, sahrâ, hecr deşti, buzug, vîrâne, buzug kâşâne* ***(mecnûn türleri)*** *mecnûn-ı üryân, mecnûn-ı sergeşte, külhanî mecnûn, haste mecnûn* ***(mecnunun fiilleri)*** *her taraf yüz ur-, tek ü dev it-, kaç-, sırr-ı ışkı fâş iyle-, köksige taş ur-, könklekin çâk iyle-, şecer yafragıdın libâs kıl-, giyehdin destâr eyle-, sürûd çik-, fenâ deştide kadem ur-, hecr deştide yügür-, ildin kaç-, deşt tut-*

Mecnûn Kimdir?

Beliyyet deştide zârî körüp Mecnûn sagıngaylar

Köngül atlıg bizing âvâre-i bi-hânumân irmiş (BV, 259/5)

Beyitte, mecnun, gam ve felaket/*beliyyet* çölünde/*deşt* ağlayan, avare ve evsiz barksız birisi olarak tasvir edilmektedir.

Hûşı yok könglüm cünûn deştide bir şeydâ imiş

Kim anıng kaşında Mecnûn asra köp dânâ imiş (BV, 267/1)

Şair, beyitte, kendini Mecnûn ile karşılaştırmakta ve bunu yaparken de *mecnun* tipinin hususiyetlerini sıralamaktadır: Aklı/*hûş* olmayan, cinnetler/*cünûn* çölünde bir çılgın/*şeydâ*.

Şair, kendisine kıyasla Mecnun'un, aklı başında/*dânâ* sayılacağını da ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile *mecnûn* tipi *dânâ* tipinin zıddıdır. (bknz. *dânâ*)

Eger yok âdemîlıg minde vü yârımda tang irmes

Ki mecnûnda kişilik yâ perîde bolmas insanlık (BV, 319/7)

Şair, kendini mecnuna, sevgilisini de periye benzetir. Şair, aklını yitirmiş ve *mecnûn* olmuş birini, *âdem* yahut *kişi* olarak kabul etmemektedir.

Mecnûnga yoluktı manga gam deştide yitken

Mecnûn dime kim gûl-i beyâbânga yoluktı (BV, 623/4)

Şair, kendini önce gam deştinde dolaşan bir *mecnûn*a benzetir fakat daha sonra bir *rücû* sanatı bağlamında, bundan vazgeçerek kendini bir *gûl-i beyâbân*a benzetir.

Mecnûn, yalnızca aklını yitirmiş bir kimsedir, *gûl-i beyâbân* ise ruhunu da yitirmiş ve ıssız yerlerde gezdiğine inanılan tabiatüstü bir varlıktır.

İrür mecnûn köngülde yüz girih kim ni sebebdin dur

Müselsel kıssalar il içre zülfüng mâ-cerâsıdın (GS, 517/6)

Şair, mecnunu gönlü düğümlenmiş birisi olarak tasvir etmektedir.

Sevgilinin saçının kıvrımları ile ilgili anlatılan kıssaların da etkisi ile gönlündeki düğümler daha da artmaktadır.

Mecnûnu Tanımlayan Bazı Sıfatlar: *Ebter, sevdâ, mübtelâ, mahzûn, bî-dil, zâr, bî-çâre*

Ay Nevâyî dime Ferhâd perişânlıgıdın

Ol bu mecnûnca belâ tagıda ebter mü ikin (GS, 472/7)

Şair, kendinin Ferhat ile karşılaştırılmasına kızmaktadır. Ferhat, perişan bir durumda olsa da mecnun şair, bela dağında *ebter* bir vaziyettedir.

Ebter lafzı, kısır, güdük, eksik gibi pek çok menfi manaya gelmektedir. Burada mecnunun sıfatı olarak kullanılmakta ve çaresi olmayan, iyileşme ümidi olmayan bir deliyi ifade etmektedir.

Def'-i sevdâ istedim la'li meyidin bir yolı

Ol perî sevdâ-zede könglümni mecnûn kıldı lâ (FK, 34/3)

Şair, beyitte, mecnunu *sevdâ-zede* olarak tanımlamaktadır. Şair, sevdadan kurtulmak/*def'-i sevdâ* için sevgilinin la'l renkli dudaklarının şarabından içmek istemektedir. Sevgili hayır/*lâ* dediğinde ise cinnet geçirerek *mecnûn* olur.

Şaire göre, sevdadan kurtulmanın yolu sevgiliye kavuşmaktır, aksi takdirde sevdanın bir adım ötesine geçilir ve mecnun olunur.

Anglagay mecnûnlug u bî-dilligimni her kişi

Kim boluptur bir perî-veş dil-rübâga mübtelâ (FK, 35/2)

Beyitte mecnun, *bî-dil* ve *mübtelâ* sıfatları ile geçmektedir. Yani şaire göre *mecnun*, gönlünü kaptırmış/*bî-dil* ve aşk belasına tutulmuş/*mübtelâ* bir kimsedir.

Ey perî rahm it ki könglüm zâr irür bi-çâre hem

'Işk u sevdâ deştide mecnûn irür âvâre hem (BV, 431/1)

Âşık şair, kendini, *mecnûn* sıfatının yanı sıra, ağlayan/*zâr*, çaresiz/*bî-çâre* ve *âvâre* sıfatları ile tanımlamaktadır.

Her lahza köngül gamıngda mahzûn bola dur

Mahzûnlugı lahza lahza efzûn bola dur

Sevdâ anga yüz anca ki mecnûn bola dur

Yüz munça disem hem ni ‘aceb çün bola dur (GS, 772)

Bu kıtada şair, adım adım mecnunluğa gidişini tasvir etmektedir: Gönül, gam ile her lahza *mahzûn* olur, mahzunluk lahza lahza artar efzûn olur, yüz *sevdâ* ile *mecnûn* olur.

Yani gam, aşığın gönlünün mahzun olmasına, hüznün artması sevdaya, sevdanın artması ise mecnunluğa yol açmaktadır.

Mecnûn ve Peri

Ki iy mecnûn perî kördüng meger kim terk-i hûş itting

Tekellüm kıl bu sâgarnı içip ref‘-i hicâb iylep (FK, 63/7)

Şair, sevgilisini bir anda karşısında ve elinde şarap kadehi ile görünce peri görmüş mecnun gibi aklını yitirmiştir.

Peri gören birinin, aklını yitirip mecnun olacağına inanılmaktadır.

Cemâl açkan sayı mecnûnlugum aşsa ‘aceb irmes

Perîning cilvesi sevdâga hergiz bolmadı dâfi‘ (FK, 307/5)

Beyitte, aşktan mecnun olmuş bir âşığın, sevgilisi yüzünü açtığında daha da delirmesi tasvir edilmektedir.

Şair, delinin peri gördüğünde sevdasının arttığı ve daha da delirdiği inancına telmih yapmaktadır.

Meğer mecnûn köngülge her dem iyler ol perî cilve

Yok irse nivçün özidin barur bu nâ-tüvân her dem (FK, 413/2, 4)

Beyitte, mecnunun peri gördüğünde kendinden geçip bayılacağı inancına telmih vardır.

Şair, gönlünü, sürekli kendinden geçen ve bitap/*nâ-tüvân* düşmüş bir mecnuna benzetmektedir.

Deli Taşlama

Ni ʻacab her yan min-i mecnûn başıda yâreler

Bes ki yagdı üstige etfâl ilidin hâreler (BV, 744/1)

Şair, kendini, başında birçok yaralar olan bir deliye benzetir. Başındaki yaralara da şaşırmamak gerektiğini, mecnun olduğu için çocukların kendine adeta taş yağdırdığını söyler. (bknz. *tıfl*)

Taşlar kim ol perî-peyker bu mecnûnga atıp

'Akl u dâniş kuşların könglüm öyidin botratıp (FK, 69/1)

Beyitte, perilerin mecnuna musallat olup onu rahatsız etmesi, ona taş atmalarına benzetilmektedir.

Hoşâ Mecnûn ki me'nûsı idi başıga kongan kuş

Cünûn taşı yagardın başıma ol hem imes râmım (FK, 420/4)

Şair, Leylâ ve Mecnûn mesnevisine gönderme yaparak, çöllere düşen mecnunun başına konan kuşları hatırlatmakta ve bunu çok hoş bulmaktadır. Çünkü mecnunluğundan dolayı kendisine atılan taşlar yüzünden kendi başına hiç kuş konmamaktadır.

Tört ayaglanıp iting hayli ara min mecnûn

Ger kisek atsang öpey ger süngek atsang kömürey (NŞ, 596/3)

Şair, kendini mecnuna benzetir ve sevgilinin attığı keseği/*kisek* öpmek, attığı kemiği kemirmek için sevgilinin itleri ile birlikte kalmak ister.

Çıplak Deli

Tilberep tendin libâs-ı ‘âfiyetni taşlaban

Deşt tutkan hâlni mecnûn-ı ‘üryânımga ayt (FK, 85/5)

Beyitte geçen *mecnûn-ı üryân* tabiri, çıplak gezen bir deliyi tanımlamaktadır. Şair, kendini, delirip/*tilberep* çölde çıplak bir vaziyette gezen bir mecnuna benzetmektedir.

Şair, ayrıca delirmeyi, akıl sıhhatinin bozulması olarak tanımlamaktadır. Yani çıplak delinin çıkardığı tek elbise üstündekiler değildir, mecnun olanlar afiyet elbisesini/*libâs-ı ‘âfiyet* de çıkarmaktadır.

İy köngül hâlinge mecnûn uyalur

Sanga yoktur mu bu hâlingdin uyat (FK, 78/5)

Âşık şair, rezil bir durumdadır fakat bundan utanmamaktadır, bu halinden mecnun bile utanır diyerek kendini eleştirmektedir.

Mecnunun, aklı olmadığı için hayâ hissinin de olmadığı vurgulanmaktadır.

Min kibi Mecnûnnı hem basmış mezellet gerdi kim

Fehm bolmas zahm ile dagı ten-i ‘üryânıdın (FK, 480/3)

Beyitte, vücudu yara bere içinde olan fakat üstünü kaplayan tozdan dolayı belli belirsiz görünen bir mecnun tasvir edilmektedir.

Dâğ, yanık yarası; *zahm* ise normal yaradır. Ayrıca şair, mecnunun üstüne yapışan tozları/*gerd* düşkünlüğünün/*mezellet* bir göstergesi olarak ifade eder.

Şehir Delisi

Vahş haylin deşt ara min tilbe-i mahzûn sarı

'Âm gâvgâsın hayâl it şehr ara mecnûn sarı (BV, 620/1)

Şair, kendini bir çöl/*deşt* mecnununa benzetir. Deliliğinin derecesini vurgulamak için ise kendine doğru gelen vahşi hayvanların çokluğunu ifade eder.

Şairin, mecnunluğunu vurgularken, bunu, kendisini takip eden vahşi hayvanların çokluğu ile ifade etmesi kadar, bu hayvanların çokluğunu anlatmak için seçtiği ifade de ilginçtir. Şair, bu vahşi hayvanları, bir şehir delisini kovalayan kalabalığa/*'âm* benzetmektedir.

Ol perî kılmış mini mecnûn u rüsvâ şehr ara

Ay Nevâyî gûşe tut kim hâcet-i teşhîr imes (GS, 243/7)

Şair, peri kadar güzel sevgilisi yüzünden mecnun olmuştur. Bu durumunu rezillik/*rüsvâ* olarak ifade eden şair, tecrit ile kendine, şehirde dolaşıp kendini teşhir etmemesini, bir köşede oturmasını söylemektedir.

Bu mecnûn katlin ol tıfl-ı perî-veş istemes bolsa

Nidin taşlar bile kasdımga saldı şehr etfâlin (GS, 506/5)

Aşkından dolayı kendini mecnun olarak gören şair, sevgilisini de çocukça isler yapan biri olarak tanımlar. Bu sevgili, mecnun şairi öldürmek niyetindedir çünkü şehrin bütün çocuklarını peşine takmıştır ve ona taş attırmaktadır.

Delinin Konuşması

Bolsa irdi iy perî ‘ışkıng ara könglümde hûş

Güft ü gûyum munça mecnûn-vâr bolgay mu idi (FK, 651/5)

Mecnunun aklı başında değildir. Bu yüzden saçma sapan konuşmaktadır.

Şair, beyitte, mecnunun konuşmasını, safsata, dedi kodu, saçma ve boş lakırdı manalarına gelen *güft ü gû* tabiri ile tanımlamaktadır.

Delinin Kendine Zarar Vermesi

Min-i mecnûn tenin tırnaglarnıng zahmıdın körgen

Digey Leylî iti her yan kutuz cismimni kaşıptur (BV, 144/7)

Şair, mecnundur ve vücudunu tırnakları ile yaralar açacak kadar sert kaşımaktadır.

Şair, bu durumunu görenlerin, *Leyla'nın iti kuduz olmuş kaşınıyor* diyeceklerini söyler.

Mecnûn tipi ile kuduz hastalığı arasında ilişki kurulmaktadır. (bknz. *tilbe*)

Sünbülin Leylî açıptur 'anber-i sârâ imes

Dağını Mecnûn kanatmış lâle-i hamrâ imes (GS, 238/1)

Beyitte, mecnunun, kendi yarasının kabuklarını soyarak sürekli kanatması bir teşbih bağlamında verilmektedir.

Dime Mecnûn ol perî 'ışkıda-min min deşt üze

Nâle çikken taş ile köksümni efgâr eyleben (NŞ, 482/5)

Şair, beyitte, bir perinin aşkından dolayı çölde nara atan, göğsüne taş vurarak kendini yaralayan bir mecnun tasvir etmektedir.

Mecnunun Koşması

Mecnûn dik iler-min itekim birle çu tofrak

Gûyâ ki fenâ gerdi yağar ol ilekimdin (BV, 494/5)

Beyitte geçen *il-* fiili koşmak, seğirtmek manalarına gelmektedir. Şair, bir mecnun gibi koşarken eteklerinin toz kaldırdığını söylemektedir.

Ol perî ‘ışkıda kaçmakdur özümdin garazım

Bu ki gam deştide mecnûn dik iter min tek ü dev (GS, 531/3)

Şair, kendini, çölde sağa sola koşturan bir mecnuna benzetir. Koşuşturmasının sebebini ise kendinden kaçmak olarak vermektedir.

Tang yok urmak yüz bu ser-gerdân-ı mahzûn her taraf

Ni ‘aceb ursa koyun dik pûye mecnûn her taraf (NŞ, 308/1)

Şair, kendini, kafası karışmış ve hüzünlenmiş/*ser-gerdân-ı mahzûn* olarak tanımlar. Kafa karışıklığı ile her tarafa yönelmesini ise bir hortum gibi döne döne koşan bir mecnuna benzetir.

Mecnunun koşmasının her hangi bir amacı yoktur. Aslında bir yönü de yoktur, o her yöne koşar.

Aşk, Akıl ve Mecnun

Ay Nevâyî ‘âşıkî kim sin kibi ister ferâğ

Ger irür mecnûn ki ol kılmay durur idrâk-ı ‘ışk (GS, 324/7)

Şair, aşktan kurtulmak/*ferâğ* isteyen bir âşığın, mecnun olması gerektiğini düşünür. Mecnun olan bir âşık, aşkı idrak edemeyecek ve dolayısı ile aşktan kurtulmuş olacaktır.

Ay haste köngül bolgalı sin ‘ışkda mecnûn

Körgeç sini ser-geşte adaşıng sagınur min (GS, 463/6)

Şair, *mecnûn* ve *ser-geşte* tiplerini, bilhassa aşk mevzusunda birlikte düşünmektedir.

Beyitte, şair, aşkı bir gönül hastalığı olarak gördüğünü de açıkça ifade etmektedir.

Könglüm andak kim itip Mecnûn atadın tuttı tağ

Derd-i ‘ışk ister kaçıp ‘akl-ı salâh endîşidin (GS, 467/4)

Şair, gönlünü, akıl ve endişelerinden kaçıp, aşk derdi çekmek için dağın yolunu tutan bir mecnuna benzetmektedir.

Cünûndın sırr-ı ‘ışkıng iyledim fâş

Yitişdi nakd-i pinhânımga âfet (FK, 88/4)

Şair, aşkı, gizlenmiş bir paraya/*nakd-i pinhân*; sırrının ortaya çıkmasını da bu gizli paranın yerinin öğrenilmesine benzetir.

Mecnun, sık sık cinnet geçirdiğinden, sevgiyle olan aşkını gizleyememektedir.

Dîv urup ‘ışk mecâzı içre mecnûn iylegen

Yâvedir bu kim perî-ruhsâreî bardur manga (BV, 13/8)

Manasındaki müphemliğe rağmen beyti şu şekilde yorumlayabiliriz: İnsanı çarpıp/*div urup* mecnun eyleyen aşktır, peri kadar güzel bir sevgilinin buna sebep olduğu sözü ise bir saçmalıktır/*yâve*.

Leylâ ve Mecnûn

Bu ki Leylî-veşim allıda fidâ kıldım cân

Boldı bu kıssaga efsâne-î Mecnûn bâ'is (FK, 94/2)

Şair, dinlediği veya okuduğu *Leylâ ile Mecnûn* efsanesinden bir hayli etkilenmiştir. Âşık şairin, sevgilisinin uğrunda canını feda etmesine sebep olan da bu efsanedir.

Nevâyiyâ mini Ferhâd dime yâ Mecnûn

Nidin ki hâcet imes baglamak fesâne manga (FK, 17/7)

Bir âşık olarak şair, Ferhat yahut Mecnun'a benzetilmesine kızmaktadır. Çünkü onlar birer efsane kahramanı iken kendisi gerçek bir âşıktır.

Mecnunun Kılık Kıyafeti ve Dış Görünüşü

Deşt ara körseng Nevâyî'ni imes mecnûn dime

Taş mu urmas köksige ya cismi 'üryân mu imes (GS, 244/7)

Nevâyî, kendini çölde görüp de *mecnun değildir* diyenlere sitem etmektedir. Çünkü bir mecnun gibi çıplaktır ve göğsüne taş vurmaktadır.

Ger hevâyî bolmasa min tilbe yanglıg bes nidür

Könglekin çak eyleben tağ üzre mecnûn-vâr subh (GS, 108/2)

Beyitte geçen *hevâyî, tilbe* ve *mecnûn* lafızları, aşağı yukarı aynı manaya gelmektedir.

Şair, sabah vakti, dağların arkasından doğan güneşi ve karanlığın yavaşça açılıp aydınlığın artmasını, sabahın, üstündeki gömleğini çıkarmasına benzetmektedir.

Dağ başında gömleğini yırtmak ise tam da mecnunca/*mecnûn-vâr* bir davranıştır.

Libâs irdi kûyun Mecnûnga çun ol deştdin çıktı

Anıng tonıga bu mecnûn-ı ser-gerdân irür vâris (FK, 95/2)

Şair, çölde oluşan hortumları/*koyun* çıplak mecnunun tek elbisesi olarak tanımlar. Kendisini Mecnun'a varis olarak gören şair, bu elbiseye/*ton* talip olmaktadır.

Çün min-i mecnûn şecer yafragıdın kıldım libâs

Evlâ oldur kim giyehdin imdi destâr eylesem (NŞ, 405/2)

Şair, kendini, ağaç yapraklarından kendine elbise yapan bir deliye benzetmekte, şimdi de deve dikeninden/*giyeh* sarık/*destâr* yapayım da kıyafetimi tamamlayayım diyerek sözünü tamamlamaktadır.

İmes Leylî vü Mecnûn sin sin ü min safhada körseng

Bir âfetlıg dil-ârâ nakş u bir zâr-ı hazîn sûret (FK, 87/3)

Beyitte şair, bir Leylâ ve Mecnûn minyatürünü, kendine ve sevgilisine benzetmektedir.

Bu minyatürde, Leyla, afet bir dil-ârâ olarak resmedilirken; Mecnun, hüzünlü ve ağlıyor bir vaziyette tasvir edilmiştir.

Deli Bağlamak

Cünûn bolmış Nevâyî iyleng âzâd

Ki mecnûnlugda tartıptur besî bend (FK, 127/7)

İsm-i meful sığasındaki *mecnûn* lafzı, cinnet geçirmiş anlamında iken *cünûn bol-* tabiri, çok fazla ve sık cinnet geçirip fiil ile failin aynı olmasını ifade eder.

Şair, cinnet geçirdiği zaman bağlanmaya alışmıştır fakat artık çok sık cinnet geçirmektedir ve çevresindekilerden kendini serbest bırakmalarını istemektedir.

Boynuma zencîr takıp cismime yagdurdung ok

Angladıng gûyâ ki mecnûn olmışam ‘üryân dagı (FK, 645/4)

Çıplak deliler, çevreye verdikleri rahatsızlıktan ötürü bağlanmaktadır. Anlaşılan onları görmeye gelenler de az değildir. Şair, kendini üryan bir mecnuna benzetir, sevgilinin kendini bu halde görmesinin, kendisini ne kadar rahatsız etiğini ise çıplak vücuduna ok atılmasına benzeterek vurgular.

Deliliğe Çâre

Sinin ruk‘angnı çun boynumga astım

Bu mecnûnga kirekmes yana ta‘vîz

Cünûnum def‘iga bes kim yazılmış

Toladur gûşe-i vîrâne ta‘vîz (FK, 134/4, 6)

Beyitte, deliliğe çare olarak muska/*ruk‘a* yazıldığından bahsedilmektedir. *Râki‘* tarafından yazılan bu muskalar, boyna yahut evin bir köşesine asılmaktadır/*ta‘vîz*.

Şair, muskacıya/*râki‘* seslenmekte, deliliğini def etmek için boynuna astığından başka evinin de bu muskalarla dolu olduğunu daha fazla *ruk‘a* istemediğini söylemektedir.

İy Nevâyî könglüme men‘-i cünûn köp kılma kim

Anı mecnûn iylegen ehl-i nasîhat pendidür (FK, 148/8)

Şair, tecrit yolu ile kendine çekişmekte ve *ey Nevâyi gönlüme cinneti men etme* demektedir. Çünkü ehl-i nasihat tabir edilen nasihatçiler, verdikleri öğütlerle şairi mecnun etmişlerdir. (bknz. *nâsih*)

Şair, öğüdün/*pend* faydasının olmadığını hatta tersine bir etki yaptığını düşünmektedir.

Devrân cefâsı def‘iga mecnûn u mest bol

Kim yok ol işke rây-ı hıred-mend ile ‘ilâç (NŞ, 95/6)

Şair, mecnun ve mest olmanın, aklı başında iken bir ilaç bulunamayan devran cefasına çare olduğunu söylemektedir.

Şair, cinnete çare göstermek yerine, mecnun olmayı, devranın cefasına ilaç olarak göstermektedir.

Deli ve Bahâr

Yüzüng körgeç Nevâyî kongli azdı zülfdin bend it

Kim ol mecnûn bahâr-ı vasldın âşüfte-hâl olmış (FK, 271/9)

Beyitte, sevgilinin yüzünü, gül rengindeki yanaklarından dolayı bahara benzeten şair, baharın gelmesi ile delilerin daha da delireceğine olan halk inancına da telmih yapmaktadır.

Köngli azdı ve *âşüfte-hâl olmış* tabirleri ile sevgilinin yüzünü gördüğünde cinnetinin ne kadar arttığını vurgulayan şair, bu durumuna, sevgilinin zülfü ile bağlanmayı çare olarak göstermektedir.

Deli Nârası

Berk ile ra'dçadur tag ile min mecnûnga

Kiçeler âh bile nâle-i pinhân sinsiz (FK, 231/3)

Kendini yaralı bir mecnuna benzeten şair, ayrılık gecelerinde bazen ah çekmekte bazen inlemektedir. Şair, bu ahlarını gök gürültüsüne/*ra'd,* inlemelerini ise sessiz çığlıklara/*nâle-i pinhân* benzetmektedir.

Eyle mecnûndur Nevâyî yâr hicrânıda kim

Ger çiker işret sürûdı halknı iyler hazîn (BV, 447/7)

Sürûd çik- tabiri, aslında neşeli Türküler söylemek anlamındadır. Fakat Nevâyî, yârinden ayrı kalmanın hüznü ile adeta mecnun olmuştur ve eğlenmek/*işret* için bile bir şeyler söylese duyanları hüzne boğmaktadır.

Mecnûn'un Mekânı: *Külhan, deşt, sahra,*

Nevâyî ger hıred mülkide sevdâdın be-teng olsang

Kadem urgıl fenâ deştide mecnûn-vâr min yanglıg (FK, 311/10)

Şair, tecrit yoluyla kendine seslenmektedir: Ey Nevâyî, eğer akıllıların arasında sevda yüzünden sıkılırsan, benim gibi fanilik çölüne gel!

Şair, mecnunun mekânını hiçlik çölü/*fenâ deşti* olarak ifade etmektedir.

Hecr deştide kuyun birle yügürmekdür işim

Mundın özge bolmagay mecnûn-ı ser-gerdânga iş (FK, 260/4)

Mecnûn-ı ser-gerdân izafeti, başı dönmüş, kafası karışmış bir deliyi tanımlamaktadır. Şair, kendini, ayrılık çölünde/*hecr deşti* hortum gibi dönerek koşan bir mecnuna benzetmektedir.

Külhanî mecnûn dik ahım çıkkaç akkan yaşlarım

Tilbe kişidin yügürgen gûyıyâ etfâl irür (GS, 142/5)

Şair, mecnunu, geceyi ve kışı hamam külhanında geçiren düşkünler zümresine dâhil eder. (bknz. *külhanî*)

Beyitte, şair, gözyaşlarını, deli görünce etrafa kaçışan çocuklara benzetmektedir.

Tilbe könglüm deştni kılsa mesâhat ‘aybı yok

‘Âmil er mecnûn durur kılgay meğer sahrânı zabt (GS, 293/5)

Mesâhat lafzı ölçmek, arşınlamak anlamındadır. Şair, beyitte, delinin çölde dolanmasını, çölü arşınlamasına benzetir. Delinin deşti ölçmesini de orayı satın almak istemesine bağlar.

Beyitte, *tilbe-deşt* ve *mecnûn-sahrâ* lafızları *müretteb leff ü neşr* bağlamında kullanılmıştır.

Mecnûn'un Ölümü

Ölüg tapıp buzug içre min-i mecnûnnı gûyâ çugd

Nevâhî ehlin âgeh kılgalı tartar figân her dem

Şehirde, viranelere sığınan delilerin sık sık oralarda ölü olarak bulundukları anlaşılmaktadır.

Şair, bu bilgiden hareketle, bir hüsn-i ta‘lîl bağlamında, kendinin de bir viranede öldüğünü, baykuşun/*çuğd* da diğer nahiyelere haber vermek için sala verdiğini söylemektedir.

Mecnûn'un diğer bazı tiplerle münasebeti: *Hakîm, ehl-i hûş, şah, sâkî, tıfl*

Pend ile zecring cünûnum def'i itmes iy hakîm

Kim perî-ruhsâre'î mecnûn misâl itmiş mini (FK, 649/3)

Şair, beyitte, mecnunun hekim/*hakîm* ile münasebetine değinmektedir. Kendini mecnuna benzeten şair, kendine öğüt veren ve deliliğini yasaklayan hekime, kendini bir peri yüzlünün mecnun ettiğini söylemektedir.

Deyrdin çıkman min-i mecnûn ki ehl-i hûş hem

Çerh zulm itkenge 'azm-i kûy-i hammâr iyledi (FK, 676/6)

Şair, mecnun ve akıllıları/*ehl-i hûş* meyhanede/*deyr* buluşturmaktadır. Şair, mecnun olduğu için meyhanededir ve buradan çıkmayı düşünmez çünkü aklı başında olanlar bile felek/*çerh* kendilerine zulüm ettiğinde buraya gelmektedir.

Vâkıf irmes yâr cân birsem buzug kâşânede

Şeh ni âgeh haste mecnûn bolsa bir virânede (FK, 780/1)

Şair, kendini mecnuna, sevgilisini de şaha benzetir. Sevgilisi ile olan münasebetini bu bağlamda ele alan şair, şahın, bir viranedeki mecnunun hastalığından haberinin olmadığı gibi sevgilinin de ölse bile kendisinden haberi olmadığını düşünür.

Veh niçe devrân cefâsı iylegey mahzûn mini

Sâkiyâ bir devr ayagı birle kıl mecnûn mini (FK, 633/1)

Şair, akıl yönünden, sarhoş ile mecnun arasında bir benzerlik alakası kurmaktadır.

Şair, devranın cefasından kurtulmak için sakiden kendini mecnun edecek kadar çok içki istemektedir.

Tıfllar oynar Nevâyî birle mecnûn dip meğer

Tıfl ikende ol dagı bu kavm ile oynadı köp (BV, 67/9)

Şair, kendi çocukluğundan hareketle, delilerin çocukların elinde oyuncak olduklarından bahsetmektedir.

Şair, çocukken mecnunlarla çok oynamıştır fakat şimdi kendisi aşka tutulmuş, nihayet mecnun olmuştur ve çocuklar kendisi ile oynamaktadır.

Deli İnsandan Kaçar

İl mâni‘ olsa tüşti Nevâyî kibi işim

Mecnûn bolup ‘âdem yok sarı sefer bile (GS, 544/7)

Şair, gazelin daha önceki beyitlerinde, bir şuha âşık olduğundan, âlem ehlinden bir yâr bulamamaktan şikâyet etmektedir. Şair, bu sebeplerden ötürü, mecnun olup insanların olmadığı bir yere gitmek istemektedir.

Meğer ki min kibi ildin kaçarnı eyledi verzîş

Kiyikler içre ki Mecnûn tamâm ‘ömr yügürdi (GS, 636/2)

Şair, Mecnun’un insanlardan kaçıp ömrünü çölde, vahşi hayvanlarla birlikte geçirmesinden de hareketle, mecnun olanların insanlardan uzaklaştığını ifade etmektedir.

Çün Nevâyî deşt tuttı imdi zinhâr ey vuhûş

Kim beşer cinsini ol mecnûn sarı yavutmangız (NŞ, 212/7)

Şair, kendini, çölü mekân tutmuş bir mecnuna benzetir ve vahşi hayvanlardan, insanları kendine yaklaştırmamalarını ister.

Deli ve Cemiyet

‘Âşık u mecnûnlugum cürmiga öltürdüng mini

Gerçi bar il allıda mecnûn bile ‘âşık mu‘af (NŞ, 304/4)

Sevgili, şairin, âşık ve mecnun olmasını suç olarak görmekte ve ceza olarak onu öldürmek istemektedir.

Bu durumda şair, halk nazarında, âşıkların ve mecnunların her türlü mükellefiyetten muaf olarak görülmesini hatırlatarak kendini savunur.

Eyle zencîr-i cünûn rüsvâsı min kim her zaman

Tigreme Ferhâd u Mecnûn dik yığılmış bir sürüg (GS, 347/4)

Şair, beyitte, zincirle bağlanmış bir deli ve etrafında onu izlemek için birikmiş bir sürü insan tasvir etmektedir.

Mecnûn köngül kılmas hevâ her yan okungdın gûyiyâ

Kim bu timür birle yıgaç habsıga anıng bend irür (GS, 139/4)

Şair, mecnun gönlünün uçup gitmemesini, sevgilinin okları ile bağlı olmasına bağlar. Bu durumunu da temsili olarak demir ile ağaca bağlanan bir mecnunun haline benzetir.

2. 75. MELLÂH (ملاح)

mellâh (A.) **1.** denizci, gemici. **2.** tayfa. **3.** kaptan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Denizci.

Şiirde, *denizci* anlamına gelen *mellâh* ile ilgili mesleki bilgi verilmez. Daha çok içki içmekle alakalı geçer. *Bâde,* denize; *kadeh*, şeklinden dolayı gemiye; *bâde satıcısı* da denizciye/*mellâh* benzetilir.

Mellâh ol-/*mellâh bol*- tabiri ise çokça içip sarhoş olmak anlamında kullanılmaktadır.

Epitetler: *deryâ*, *garîk*, *keştî*, *keştî*-i *bâde, tingiz*, *sâhil*, *mellâh bol-,*

Bâde deryâsıga salgıl mini iy bâde-fürûş

Min garîk olsam imes gam çu sin olgung mellâh (FK, 106/2)

Beyitte, şarap satıcısı/*bâde-fürûş,* denizciye/*mellâh* benzetilmektedir. Rind olan şair, bâde deryâsına batıp boğulmak yani sarhoş olmak ister. Nasıl olsa onu kurtaracak *mellâh* vardır.

Ey Nevâyî tileseng gam tingizige sâhil

Keştî-i bâde burun tapkıl u bolgıl mellâh (NŞ, 101/7)

Keştî, sandal şeklindeki şarap kadehine de denmektedir. Şair, gam ve kederleri bir deniz gibi düşünmekte ve sahile ulaşmak için şarap kadehine binmek istemektedir.

Buradaki *mellâh bol-* deyimi *deryâ-keş* tabirini de hatırlatır ve çokça içmek anlamındadır.

2. 76. MEST (مست)

mest (F.) مست **1.** sarhoş. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı sosyal tip. Sarhoş. (bknz. *ösrük*)

Mest, içki içip kendini kaybeden, kendinden ve yaptıklarından haberi olmayan kimsedir. Geçici bir süreliğine aklını ve idrakini yitirmiştir, her şeyden azade olmuştur. Mestte; *akıl, zühd, îmân* ve *nâmûs* bulunmamaktadır. Fakat bu durumun bazı müspet tarafları da vardır; mest olan kimsede *riyâ* da bulunmamaktadır.

Şair, mest tipini kendi içinde tekrar tasnif ederek tanımlar. Sürekli sarhoşlar, harap bir vaziyette olanlar, kaliteli bir şarapla sarhoş olanlar, dilencilik ederek şarabın tortusu ile sarhoş olan düşkünler…

Şair, mestlik kavramını genişleterek farklı sarhoşluk tanımlamaları da yapmaktadır. Naz yahut uyku sarhoşluğu, iktidar sarhoşluğu, dedikodu sarhoşluğu gibi mestlik türlerinin yanı sıra aşktan sarhoş olup kendini kaybetmek yahut daha tasavvufi bir bakış açısıyla *bezm-i elest* meclisinin şarabıyla sarhoş olmak gibi mestlik türleri de tanımlar.

Mest tipinin dış görünüşü de şiire renkli bir şekilde mevzu olur. Mest, pejmürde ve pespaye bir halde tasvir edilir. Gömleğinin yakası yırtık, başı ve ayakları çıplak, yüzü kızarmış, elbisesinin etekleri dağılmış destarı yana kaymış bir haldedir.

Mest; eğri yürür, kavga eder, elbiselerini yırtar ve nihayet bir yerde sızıp kalır.

Mestin uykusu, şairin bu tip ile alakalı işlediği dikkat çekici mevzulardandır. Sevgilin mahallesinde başını taşlara yaslayarak uyuyan mest bir âşık, çemende yahut gülşende uyuyan mest bir sevgili şair tarafından çeşitli mazmunlara mevzu edilir.

Mest, verdiği sözü unutur, kendi dâhil kimseyi tanımaz bu arada en müphem sırlarını da ifşa eder.

Mest, gerçeklik algısını yitirir, gerçek âlemden halas olup *'acâib* olarak tanımlanan *bî-hûşlug* âlemine dâhil olur. Sarhoşluk anında kendini âlemin *şâh*ı zanneder, gerçekleşmesi mümkün olmayan fikirlere/*fikr-i muhâl* kapılır, gökyüzü ile bir elma gibi oynar.

Mest; *terâne* söyler, nara atar, ah çeker, dedikodu yapar, anlamsız ve çok konuşur.

Mest, tövbe eder fakat ilk fırsatta bu tövbesini unutur veya bozar.

Mest, meyhanede ölür. Her şeye rağmen rind şair, bu ölümü güzel bulur. Kendisi de bu şekilde öldüğü takdirde mey tortusu ile yıkanmasını, na'şının mey süzgeci/*bâde-pâlâ* ile kefenlenmesini ve kabrinin meyhaneye yakın olmasını vasiyet eder.

Mest pek çok yönden aykırı bir tiptir. Fakat en ehemmiyetlisi de mestin bir asayiş problemi oluşturmasıdır. Mest, arbede çıkarır, yumruklu tokatlı kavga/*'alâlâ* eder. Şair, şehri karıştıran, şehre fitne salan yahut sarhoş olup *kâtil* olan mestlerden bahsetmektedir. Güvenlik ve asayiş görevlileri olan, şahne ve muhtesib, mest ile sürekli bir çatışma halindedir. Bu güvenlik görevlileri, *tağyir, teşhîr* ve *ta'rîr* gibi cezalar uygulayarak mest ile mücadele ederler.

Dinin içki yasağını çiğneyen *mest*, ayrıca *şeyh, ehl-i dîn* ve *zâhid* gibi dini tasavvufi tipler ve gruplarla da sürekli çatışma halindedir.

Mestlik, bezmde ve meyhanede dahi hoş karşılanmayan bir haldir. Mest olup taşkınlık edenler/*bed-mest* bezmden çıkarılır, direnirse sürükletilerek dışarı atılır yahut boynuna testi/*sebû* bağlamak gibi muzipçe cezalara çarptırılarak dalga geçilir.

Bu aykırı tipe cemiyetin bakışı da çok müspet değildir. Halk, pejmürde haldeki meste güler, onu ayıplar yahut ondan korkup kaçar.

Mestlik, kendini rind olarak tanımlayan şairin başlıca hususiyetlerinden biridir. Rinde göre mestlik kaderdir ve ezelden takdir edilmiştir. Yine ona göre mestlik, dertlerden ve realiteden bir kaçıştır. Kendini kaybedip mest olmak, devranın ve feleğin sebep olduğu tüm dertlerin ilacıdır.

Ayrıca, rind şair, her türlü sosyal kuraldan *fâriğ* ve *âzâde* olan, her türlü kayıttan mücerret olan meste imrenmektedir.

Epitetler: *mest : ösrük, mest : aksum, mest x sağ* ***(bazı mest türleri)*** *mest-i harâb, bed-mest, mest-i mey-i nâb, mest-i bî-bâk, düsd-âşâm, mest-i meleng, mest-i harâb-sıfât, mest-i müdâm, mest-i hâb, kâfir-i mest, mest-i lâ-ya'kıl, mest-i nâz, mest-i 'ışk, hakikî 'ışk mesti, Türk-i mest* ***(bazı mest tipler)*** *âşık, gedâ, kâfir, rind, hammâr, Türk* ***(mestin mekânı)*** *harâbât, deyr, bezm, meyhâne, bustân, gülşen, çemen* ***(mestin diğer tiplerle münasebeti)*** *şeyh, zâhid, şah, muhtesib, şahne, tevbe ehli, nâsih, hakîm, vâ'iz* ***(mestin dış görünüşü)*** *üryân, sanç-ılmış- itek, âşüfte destâr, özge ton, özge destâr, yaka yırtık, baş ü ayak yalang, câme çâk, rengîn çihre* ***(mestin fiilleri)*** *gadâlıg it-, yıgla-, müstemi' bolma-, öltür-, gazâb kıl-, dîvânelig kıl, 'arbede iyle-, 'alâlâ kıl-, talaş-, igri hırâm kıl-, uyu-, dâğ koy-, terâne iyle-, âh, na're, köp söz ayt-, sürûd u nağme-i mestâne di-, özin unut-, sırr zâhir iyle-, kimseni tanıma-, özdin âgâh bolma-, kîl ü kâl it-, yaka çâk iyle-* ***(mestte olmayan hususiyetler)*** *zühd, takvâ, îmân, dîn, akl, riyâ, nâmûs* ***(mestin bazı sıfat ve hususiyetleri)*** *lâ-ya'kıl, fâriğ, bî-hûş, mahmûr, bî-hod, hayrân, bî-havsala, rezl, sekr, humâr, bî-haber*

Bazı Mest Türleri

Tâ harâbât ara min dürd-âşâm

Mestlig birle işim 'îş-i müdâm (FK, 688/I/1)

Dürd-âşâm tabiri, şarabın tortusunu dahi içen yahut yalnızca tortusunu bulup içebilen düşkün bir sarhoşu tanımlamaktadır. Devamlı eğlence anlamındaki *îş-i müdâm* tabiri ise sürekli olarak alkolün etkisinde olmayı ifade eder.

Aşağıdaki beyitte de *dürd-âşâm* tabiri kullanılmaktadır:

Nevâyî min kim ü sâf-ı tarâb meyl ü temenâsı

Mukayyed çün imes mundakka mest-i dürd-âşâmım (NŞ, 421/9)

Şair, kendini saf şarap ile eğlenmeye hatta bunu temenni etmeye bile münasip görmemektedir. Bunun sebebi birkaç farklı yorumla verilebilir:

Şair *mest-i dürd-âşâm*dır yani şarabın tortusu ile sarhoş olmuştur ve bu sarhoşluk saf şarabın verdiği sarhoşluk kadar uzun sürmez; şair, şarabı daha fermente olmasını bekleyemeden tortu halindeyken içmektedir yahut rind şair, şarabın süzülmesi işlemi bitinceye kadar bile kendine mukayyet olamamaktadır.

Ey hoş ol kim kalıban zühd tonıdın ‘üryân

Deyr ara tıfllar oynatsa anı mest-i meleng (BV, 339/2)

Mest-i meleng, çıplak sarhoş demektir. Bu kişi, sarhoşluğun tesiriyle soyunduğu yahut içki için hırkasını ve diğer elbiselerini rehin verdiği için çıplaktır ve deyrde muğ-beçelere maskara olmaktadır. Fakat şair, riyakârca zâhid elbisesi giymektense bu halde olmayı hoş bulur.

Bil anı deyrde mest-i müdâm min yanglıg

Ki mey gedâlıg iter subh u şâm min yanglıg (BV, 299/1)

Mest-i müdâm tabiri sürekli bir sarhoş olma durumunu ifade etmektedir.

Kiçe bed-mest olganımdın infi‘âlim bardur

Meyni imdi agzıma almas hayâlim bardur (FK, 184/1)

Şair, şimdi içerse gece kör kütük sarhoş olacağını bilmektedir. *Bed-mest* olmamak için içki içmemeyi düşünmektedir fakat bu, şair için yalnızca bir hayaldir.

Câm-ı ‘ışkıdın köngül ol nev‘ irür mest-i harâb

Kim kıyâmet bezmiga tigrü ayılgu dik imes (FK, 248/3)

Mest-i harâb tabiri tamamen kendini kaybetmiş, kör kütük sarhoş olmuş anlamındadır. Şair, aşk şarabıyla kendini tamamen kaybettiğini ve kıyamete kadar ayılamayacağını söylemektedir.

Boluban yâr mini istesengiz mest oluban

Yıglasam hâlime bed-mest diben kavlamangız (FK, 216/2)

Beyitte, bed-mestin nasıl davrandığı ve meclistekilerin ona karşı tavrı verilmektedir.

Şair, kendisi ile dost olup meclislerine çağıranlara, içip sarhoş olduğumda ve kendi halime ağlamaya başladığımda bu, fena sarhoş oldu/*bed-mest* diyerek beni meclisinizden kovmayın demektedir.

Mest-i bî-bâkim kaçan halimga bolgay muttali‘

Kim kulagıga disem sırrımnı bolmas müstemi‘ (FK, 303/1)

Beyitte geçen *bî-bâk* lafzı kelimenin manasından yola çıkarak iki şekilde okunabilir: Korkusuz bir sarhoş yahut sarhoş olduğunda şüphe olmayan kişi.

Şair, beyitte, sevgilinin kulağına bir şeyler fısıldamış fakat sevgili bunu anlamamıştır. Şair, muhtemelen ikinci okunuşa uygun olarak sevgilinin muhakkak sarhoş olduğunu söylemektedir.

Ol ay kim şimdin tâ subh-geh mest-i harâb olgay

‘Aceb yok subhdın ti şâm hem ger mest-i hâb olgay (FK, 639/1)

Şair, ay gibi güzel yüzlü sevgilinin sabaha kadar içip kendini tamamen kaybettiğini sabahtan akşama kadar da uyumasına şaşırmamak gerektiğini söylemektedir. *Mest-i harâb* kendini tamamen kaybedip körkütük sarhoş olmak anlamında kullanılırken, *mest-i nâb* ise uyku sarhoşluğunu ifade etmektedir.

Meğer boldı koyun tofrağ ile yil mey su birle ot

Yasarda mest-i ser-gerdân Nevâyî hilkat-i zârın (GS, 504/9)

Şair, beyitte mest-i ser-gerdân izafeti ile başı dönmüş, ne yaptığını-yapacağını bilmeyen bir mest tanımlamaktadır. (bknz. *ser-geşte*)

Şair, bir âşık olarak, toz-toprak ve yel demek olan hortumdan, su ve ateş yerine de meyden yaratıldığını, bu yüzden başının döndüğünü ve ağladığını düşünmektedir.

Mest ve Muhtesib

Çu mest idim manga te'sîr kılmadı gerçi

Melûl boldılar itmekdin ihtisâb manga (FK, 16/4)

Beyitte, *muhtesib* ile *mest*in münasebetini işlenmekte ve muhtesiblerin bazı uygulamaları tenkit edilmektedir.

İhtisâb, hesap sormak, hesaba çekmek, *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*i hatırlatmak anlamlarına gelir ki bunların hepsi muhtesibin görevidir. Tüm bunlar zaten mest olan rind şaire hiç tesir etmemiştir, üzülen ve canı sıkılan *ihtisab* memurları olmuştur. (bknz. *muhtesib*)

Nevâyî andak imiş mest kim haber yok anga

Ki muhtesib anı kûy içre eylemiş tağyîr (NŞ, 143/7)

Tağyîr muhtesibin ceza uygulamalarından biridir. Beyitte nasıl uygulandığı ile bazı ipuçları verilmektedir: Şair, kendini bilemeyecek ve etrafında olup biteni hatırlayamayacak kadar sarhoştur fakat muhtesib onu mahallede *tağyîr* etmiştir. *Tağyîr* iyi yönde değiştirmek anlamındadır, bir nevi terbiyedir. Mahallede/*kûy*

yapıldığına göre sarhoş durumdaki şairin halka teşhir edilmesini ifade etmektedir. Fakat sarhoş şairin tüm bu olup bitenden haberi olmamıştır.

Çü kildi muhtesib ey sâkî eylegil mini mest

Ki kılmagay eser ol dem ki eylegey ta‘rîr (NŞ, 141/5)

Beyitte tasvir edilen tablo şöyledir: Muhtesib, meyhaneye girmiştir ve birazdan tüm şarapları yere dökmeye/*ta‘rîr* başlayacaktır. Şair, birazdan yaşanacak olaylardan etkilenmemek için sâkîden kendini acilen sarhoş etmesini istemektedir.

Bezmde Mest Olmak

Bolmasa eşrâf sâfî nûş bezm hoş turur

Mestlıg deyr içre hem erzâl-i dürd-âşâm ara (FK, 22/5)

Şair, şarap içenleri iki gruba kategorize etmektedir: *Eşrâf-ı sâfî-nûş* ve *dürd-âşâm*. Şairin, *eşrâf-ı sâfî-nûş* dedikleri saf şarap içenler yani en kaliteli şaraplardan içen yüksek zümreden eşraftır. *Dürd-âşâm* grubundakiler ise daha düşük statüdeki kimselerdir ve ikinci kalite şarap içmektedirler.

Beyitte, şairin asıl maksadı ise bu iki grubun sarhoşluğa bakış açısını vurgulamaktır. Eşrâfın bulunduğu bir mecliste sarhoşluk hoş karşılanmamaktadır ve bu yüzden rind şair, kendine denk/*hem-erzâl* gördüğü dürd-âşâmlar ile deyrde içip sarhoş olmayı tercih etmektedir. Çünkü dürd-âşâmlar meclisinin gayesi sarhoş olup kendini kaybetmektir.

Deyr ara min mest ü nâzük-hûydın ol muğ-beçe

Bezmdin kavlar mini geh südretip geh koldatıp (FK, 69/8)

Meyhane/*deyr* içki içilen bir mekândır fakat sarhoş olmak ve arbede çıkarmak burada da hoş karşılanmamaktadır.

Beyitte, sarhoş şair, meyhaneden kovulmasını, muğ-beçenin nazik tabiatına bağlayarak ifade etmektedir. (bknz. *muğ-beçe*)

Nevâyî ol perî bezmide ger dîvânelik kılsa

İrür hem mest tang yok bezmdin südretseler anı (FK, 675/9)

Şair, sevgilinin de bulunduğu bir mecliste sarhoş olup taşkınlık yapmıştır. Bu hareketinden dolayı meclisten uzaklaştırılacaktır.

Beyitte geçen sürükletmek/*südret-* lafzı, bezmde mest olan ve üstüne taşkınlık eden/*dîvânelik kıl-* birine yapılan muameleyi hulasa etmektedir.

Deyr ara bed-mestlıg cürmânesi iy muğ-beçe

Boynuma askıl sebû baglap anı zünnâr ile (FK, 576/10)

Bed-mestlik tabiri taşkınlık yapan ve arbede çıkaran bir sarhoşluk durumunu ifade etmektedir. Meyhanede bu tarz bir sarhoşluk hoş görülmemekte hatta bir suç kabul edilmekte ve meyhaneci çırakları/*muğ-beçe* tarafından muzipçe cezalandırılmaktadır.

Şair, deyrde bed-mest bir haldedir, bu suçunun cezası/*cürmâne* ise muğ-beçenin kuşağı/*zünnâr* ile boynuna bir testi/*sebû* asılmasıdır.

Bu ceza, sarhoş için küçük düşürücü olsa da muğ-beçe ve diğer müşteriler için eğlenceli bir cezadır.

Mest ve Asayiş

Kiçe vü kündüz harâbât içre andak mest-min
Kim kaçarlar 'arbedemdin şahne birle muhtesib (FK, 55/5)

Beyitte, mestin arbede çıkarması, asayiş memurları olan şahne ve muhtesib ile yaşadığı problemler tasvir edilmektedir.

Barur ol mest yana nâz iylep
Halk ile 'arbede âğâz iylep (FK, 66/1)

Şair, muhtemelen, sevgilisinin sarhoş bir halde ve yolda karşılaştıklarına da sataşarak meyhaneden çıkıp gitmesini tasvir etmektedir.

Kılmagıl ey şeyh ösrükler ünidin şekve kim
Mest olup mey-hânede bolmas 'alâlâ kılmayın (BV, 482/6)

Alâlâ lafzı, bağırıp çağırmak ve kavga etmek manalarına gelir. Şair, meyhaneden gelen seslerden şikâyetçi olan bir şeyhe, meyhanede kavga gürültünün eksik olmayacağını açıklamaktadır.

Kamer yüzinde müşt ü kâcdın kördüm eser her yan

Hemânâ ol kuyaş bed-mest bolganda talaşıptır (BV, 144/3)

Şair, beyitte tokatlı yumruklu bir sarhoş kavgasını temsili teşbih unsuru olarak kullanmaktadır.

Ay ve güneş kavga eden iki sarhoşa; ayın yüzeyindeki lekeler ise güneşle kavga ederken yediği yumruk ve tokatların izlerine benzetilmektedir.

Başıga mey çıkıban boldı ol sitem-ger mest

Yok ehl-i hüsn ara bir eyle kâtil-i ser-mest (BV, 77/1)

Beyitte âşıklara zulm eden sevgili, sarhoş bir katile benzetilmektedir.

Başına mey çık-/*başıga mey çık*- tabiri alkolün etkisiyle kendini kaybedip sinirlenmek/*sitem-ger* anlamında kullanılmaktadır.

Ni mest-i ‘arbede-ger-sin ki çıksa bezmingdin

Buzar zamâneni bed-meslıg bile her mest (BV, 77/4)

Beyitte geçen *mest-i arbede-ger* lafzı, kavga çıkarıp kargaşaya sebep olan bir sarhoşu ifade etmektedir ve *bed-mest* tabiri ile yakın anlamdadır.

Atlanıp çıktı meğer ol mest zâlim kim yana

Tüşti ‘âlem kişveriga fitne vü kozgaldı şehr (BV, 141/5)

Sarhoş sevgili atına binip de dışarı çıktığında şehir hatta memleket karışmaktadır.

Mest'in Kılık Kıyafeti

Yana n'itip kişi kalgay tirig ki çıktıng mest

İtekni sançıp u âşüfte çırmaban destâr (FK, 132/2)

Şair, sarhoş bir güzeli, dağılmış etekleri ve yana kaymış sarığı ile resmetmektedir.

Dehr ara âşûbdur kim çıkmış ol bî-bâk mest

İgnide ton özgece başıda destâr özgece (BV, 551/3)

Sarhoş bir güzel, elbisesi ve destârı dağınık bir vaziyettedir. Şair, sarhoş güzelin, bu haliyle dışarı çıkışının dünyayı karıştırdığını düşünür.

Mest ü lâ-yâ'kıl yaka yırtug ayag u baş yalang

Yıglamagdın kimni öz ahvâlime küldürmedim (FK, 427/8)

Şair, beyitte hem mestin kılık kıyafetini tasvir etmekte hem de cemiyetin meste bakışını vermektedir.

Şair, kendini, sarhoş olup aklını yitirmiş, ağlayan, yakası yırtık, ayaklarında ayakkabısı başında sarığı olmayan bir sarhoşa benzetmektedir. Onu bu halde görenler ise ona gülmektedir.

Ol kuyaş mest oldı gûyâ kim kılıp igri hırâm

Yüz cefâ cânımga eyler çarh-ı kec-reftâr dik (GS, 337/6)

Şair, mest olmuş sevgilinin eğri yürüyüşünü tasvir etmektedir.

Şair, güneş kadar parlak yüzlü sevgilinin sarhoş olup yan-eğri bir şekilde salınarak yürümesini, güneşin kavis çizerek seyr etmesine benzetir. Bu yürüyüşü ile sevgili âşığa daha fazla eziyet etmektedir ve bu yönü ile de şair, onun yürüyüşünü yan-eğri-ters dönen feleğe benzetir.

Tâ Nevâyî bolsa muğ deyride mest ü câme çâk

Kim tiriglikdin bu sultânlıg anıng maksûdıdur (NŞ, 163/7)

Şair, beyitte, gömleği yırtık bir mest tasvir etmektedir.

Beyitte, *tiriglig* lafzının *mest* kelimesinin zıddı olarak kullanılması ayrıca dikkat çekicidir.

Lebing hûşum alıp kan yaş yüzümge tökse ‘ayb irmes

Mükeyyif la‘l-i meydin mest olur il çihre-rengîn hem (NŞ, 429/4)

Şarap içenin aklı başından gider, keyiflenir ve yüzü kızarır. Yani mestin yanakları kırmızıdır.

Mest Kâfir

Kaçınglar ehl-i selâmet ki kâfir-i mestî

Çıkargalı hıred ü sabrdın demâr kilür (FK, 173/4)

Mest olmak sabrı ve aklı/*hıred* bir kenara bırakmak anlamına gelir. Sarhoş olan eğer kâfirse bu ölüm demektir ve şair, Müslümanlara/*ehl-i selâmet* kaçmalarını tavsiye eder.

Uykudın baş koygay ol köz secde hod kılgusı yok

Kâfirî kim mestlıgdın ‘azm-i mihrâb iylemiş (FK, 277/3)

Beyitte, mestlik yani sarhoşluk kâfir tipinin bir hususiyeti olarak görülmektedir. Müslüman âşıklara çokça eziyet ettiği için ve mahmur olduğu için sevgilinin gözleri kâfire benzetilmektedir.

Şair, bunu çokça kullanılan diğer bir benzetme kalıbı ile birleştirerek açıklar: Sevgilin kavisli kaşı mihraba benzemektedir. Fakat sevgilinin gözünün mihraba

yönelmiş olması, secde etmek istemesinden değil sarhoşluktan dolayı yolunu şaşırmasından kaynaklanmaktadır.

Mest Âşık

Kitür mey kim çu boldum ‘âşık u mest

Hem ol dem def‘ boldı zühd ü nâmûs (FK, 252/6)

Burada *âşık* ve *mest* tipleri birlikte zikredilmektedir. Âşık ve sarhoş olan kimsede *zühd* ve *nâmûs*un bulunmayacağı ayrıca belirtilmektedir.

Öyge kilmiş dip haberler aytıban cânânedin

Mest iltürler bu nev‘ aldap mini mey-hânedin (FK, 516/1)

Beyitte, sarhoş âşığın, sevgili eve gelmiş diyerek kandırılıp meyhaneden çıkarılması tasvir edilmektedir.

Ay u yıl divâne vü mest olmagıngdın toymadıng

Yılçılay ol ay barur bir lahza ayıl iy köngül (FK, 385/4)

Âşık şair, sevgilisi gideli bir yıl olmasına rağmen hala içip sarhoş olmakta ve divanelik etmektedir.

Dağlar koydum çü mest ü ‘âşık oldum niçe kim

Özni asrap koymas irdim bar ikende sağ dâğ (NŞ, 299/3)

Şiar, âşık ve mest olmuş ve kendi vücuduna yaralar açmıştır. (bknz. *âşık*)

Mest'in Konuşması, Bağırması ve Şarkı Söylemesi: *Terâne, na're, sürûd, nağme*

İy Nevâyî tâ ki bolmış-min fenâ deyride mest

‘Akl u dîn teşvîşidin fârig terâne iylerem (FK, 451/7)

Mest olan kişi aklını yitirmiş gibidir. Mest olan şair, din ve aklın karmaşasından/*teşviş* kurtulmanın verdiği keyifle *terâne* söylemektedir.

Kim Nevâyîni kılur gâyib tapar mey-hânede

Gâh dûd-ı âh u gâhî na‘re-i mestânedin (FK, 516/1, 11)

Beyitteki *na‘re-i mestâne* tabiri, sarhoş narası demektir. Rind şair, kendisini arayanların, meyhanede çektiği ahlardan ve attığı naralardan kolayca bulabileceğini söylemektedir.

Mestler dik söz edâsın kılma köp aytıp uzun (FK, 687/VII/50)

Çok uzun bir manzumenin yukarıya aldığımız mısrasında şair, mestlerin sözü uzattığından fakat dediklerinden bir şey anlaşılmadığından bahsetmektedir.

Şâhlıgdın ‘âr iter çunkim Nevâyî kirse mest

Deyr kûyige sürûd u nağme-i mestâne dip (BV, 64/9)

Şair, *mest* ile *şah*ı kıyaslamaktadır.

Kendini neşeli bir sarhoşa benzeten şair, eğer şah, meyhanenin bulunduğu mahalleye neşeli nağmeler söyleyerek girişimi görmüş olsa şahlığından utanır demektedir.

Mestin Gerçeklik Algısı

Deyr kûyining gedâyı-min ki ‘âlem şâhıdur

Mestlıg vaktıda bir âşüfte hammârı anıng (FK, 371/7)

Deyr mahallesinin dilencisi/*gedâ,* mest olduğunda kendini âlemin şâhı zannetmektedir. Hâlbuki gerçekte düşkün bir sarhoştur.

Hoş ol ki mest olup olgay halâs ‘âlemdin

Ki kildi ‘âlem-i bî-hûşluk ‘acab ‘âlem (BV, 412/7)

Sarhoş kimse şaire göre bu âlemden başka ve acayip bir âleme gitmektedir. Bu âlemin adı ise *bî-hûş*luk âlemidir.

Muğ deyride mest olsa Nevâyîni körüng kim

Bir alma kibi günbed-i mînû bile oynar (BV, 166/7)

Şair, mest olduğunda gök kubbeyi bir elma gibi görmektedir.

Her zemân la'ling meyi yâdı köngülni mest iter

Anı her dem eyler ol fikr-i muhâli özgece (NŞ, 550/4)

Şair, beyitte, mest olup gerçekleşmesi mümkün olmayan düşüncelere/*fikr-i muhâl* kapılmasını tasvir etmektedir.

Şair, sevgilinin lâl renkli dudaklarının yâdı ile mest olmaktadır. Onlara kavuşması imkânsız olsa da onları her zaman farklı bir şekilde tasavvur eder.

Mestin Ölümü

Mest eğer mey-hânede öldüm mini ey dostlar

Mey bile yup bağlangız na'şım bilini tâkdın (NŞ, 468/6)

Meyhanede mest olup ölmek şairin dikkatini çeken diğer bir mevzudur. Bir nevi alkol zehirlenmesini akla getiren bu durumda mest olan kişi meyhanede ölmektedir.

Böyle bir durumun başına gelmesi durumunda şair, dostlarına şöyle vasiyet etmektedir: Beni mey ile yıkayın, na'şımın belini ise meyhanenin kapısının kemeri ile bağlayın.

Ger Nevâyî mest eğer mahmûr öter bu deyrdin

Bâde-pâlâdın kefen muğ deyrini medfen kılay (GS, 644/7)

Şair, bu dünyayı büyük bir meyhaneye/*deyr* benzetmektedir. Rind şairin ölümü ya mestliğine ya da mahmurluğuna denk gelecektir çünkü hiç ayık vakti yoktur. Bu durumda ise isteği şöyledir: Şarap süzülen bezi/*bâde-pâlâ* bana kefen yapın, beni meyhaneye/*deyr* gömün.

Mest eger ölsem 'asâga bağlaban zünnârnı

Kıl 'alem kûyung ara eylep mezâr ey muğ-beçe (NŞ, 555/9)

Rind şair, meyhanede ölmesi durumunda muğ-beçeden mezarını meyhanenin mahallesine yapmasını, bir asaya zünnâr bağlayarak de yerini belli etmesini istemektedir.

Mestin Diğer Bazı Tiplerle Münasebeti: *Şeyh, zâhid, şâh, nâsih*

Mest-min lik unaman tügme-i tâc iylese şeyh

Zühd kûyi ara hırkamdın eger tüşse yurun (FK, 464/10)

Şair, mest olduğunu söyleyerek rindliğini vurgulamaktadır. Rind olması onun şeyhten ve zühdden uzak durması anlamına gelir.

Şair, şeyh ve zâhidlerle olan farkını vurgulamak için; zâhidler mahallesinde hırkasından yama sökülmüş olsa, şeyh de başındaki tarikat takkesinden yama yapsa, mest olsa bile yine bunu alıp hırkama yamamam diyerek vurgulamaktadır.

Mini ösrük körüben câmım uşatma ay şeyh

Kim bu yanglıg mini mest itken irür câm-ı elest (GS, 92/7)

Rind şairi sarhoş gören şeyh, elindeki kadehi kırmak istemektedir. Şair ise sarhoşluğunun nedeninin elest meclisinde içtiği şarap olduğunu söyleyerek kendini savunmaktadır.

Zâhid ki kıldı mestlıgım ‘ayb ayılmagay

Bir dem su içse mey-gede sıngan sifâlidin (FK, 514/6)

Mestlik, bir rind için nerdeyse yaşam tarzı iken zâhidin hayat görüşüne aykırı bir durumdur. Beyitte mestliğini ayıplayan bir zâhide rind şairin verdiği cevap işlenmektedir.

Rind şair, mestliğini ayıplayan zahidin mey-gedeyi ve ortamını anlamadığını düşünür. Eğer mey-gedeye gelip kırık kadeh ile bir bardak su bile içmiş olsa hiç ayılmamacasına sarhoş olacaktır.

Deyr kûyide gedâ vü mest-min kim reşki bar

Şâhlarnıng körseler bu ‘işret ü câhım bile (FK, 596/6)

Beyitte sarhoş bir *gedâ* ile *şâh* karşılaştırılmaktadır.

Şair, meyhanenin bulunduğu mahallede dilencilik ettiğini ve mest olduğunu, bu her türlü gamdan azade halini ve eğlencesini gören şahların ise kıskanacağını söylemektedir.

Tökme câmın kim belâ seyli cihânnı bozmasun

Mest körseng zâhidâ deyr-i fenâ hammârını (GS, 623/6)

Zâhid, rindlerin baş düşmanı olduğu gibi diğer sarhoşların da baş düşmanıdır.

Şair, beyitte, gördüğü mestlerin kadehini elinden alıp döken bir zahit tasviri yapmaktadır.

Koygıl ay nâsih ki muğ deyride öz ahvâlime

Mest-i lâ-ya‘kıl yakam yırtıp sürûd-ı gam tutay (GS, 642/6)

Rind şair, nâsihten, kendini rahat bırakmasını istemektedir. Eğer nâsih rahatsız etmezse mest olacak, yakasını yırtarak gamlı bir feryat çekecek ve rahatlayacaktır.

Bazı Mestlik Türleri: *Havâdis, gurûr, cehl, câm-ı elest, nâz, aşk, câh, gussa*

İy hoş ol kim bu havâdis deyriga kirgen kişi

Çıkkuça devrân anı mest-i mey-i nâb iylemiş (FK, 277/6)

Beyitte geçen *havâdis deyri* tabiri ile şair, bu dünyayı dedikodularla çalkalanan büyük bir meyhaneye benzetmektedir. Her hangi bir kişi bu meyhaneye girip çıkıncaya kadar saf şarap içmiş gibi sarhoş olacaktır. Bu kişiyi sarhoş eden şey ise duyduğu dedikodular yani *havâdis*tir.

Bu deyrde ‘ayb itme ger mest-i harâb olsam

Kim her ni ‘imâretdür dehr anı harâb eyler (NŞ, 173/6)

Şair dünyayı yine bir meyhaneye benzetmektedir. Bu dünyada *âbâd* olan her şeyin zamanla *harâb* olmasından hareketle şair, kendisini de *mest-i harâb* yapanın dünya yani *dehr* olduğunu söylemektedir.

Lebidin can isi kildi vü min oldum bî-hod

Veh ni meydür ki isi yitkeç iter halknı mest (NŞ, 76/2)

Beyitte şarabın kokusu/*is* ile mest olmak işlenmektedir.

Şair, sevgilinin dudağının kokusu ile kendinden geçmiştir. Bu durumdan hareketle sevgilisinin dudağını, kokusu ile sarhoş eden bir şaraba benzetmektedir.

Eyle mest-i nâzdur ol şuh kim bilmes özin

Ni 'aceb ger yok anga min zâr-ı hayrândın haber (NŞ, 174/2)

Şair, şuh sevgilinin nazdan sarhoş olduğunu düşünür. Bu sarhoşun, alkol ile mest olandan hiçbir farkı yoktur çünkü bağıra bağıra ağlayan âşıktan haberi bile olmamıştır.

Niçe dir-sin ki sâkî bizni bir mey birle mest itsün

Gurûr-ı cehl içinde mestliglerdin ayıl bâri (FK, 672/7)

Şair, mey ile mest olmak için cehalet gururunun mestliğinden ayılmak gerektiğini söyler.

Cahilliğinin farkında olmama durumunu bir tür sarhoşluğa benzeten şair, zaten mest olan birinin tekrar mest olamayacağını düşünür.

Kitür sâkî ol mey ki subh-ı elest

Anıng neş'esidin köngül irdi mest (FK, 681/I/1)

Beyitte, elest meclisi hatırlatılmaktadır. Şair, bezm-i elestte içtiği şarabın neşesiyle sarhoş olmuştur ve o anı tekrar hatırlamak için sakiden şarap istemektedir.

Mest-i ‘ışk olmış Nevâyî birmegil pend ey hakîm

Kim meğer sâkî ayıldurgay bu meyning bî-hodın (BV, 462/7)

Şair, kendine öğüt veren hekime aşktan sarhoş olduğunu ve bunu ancak sâkînin ayıltabileceğini söylemektedir. Yani aşktan sarhoş olan ancak şarap içerek ayılabilir.

Rezl bî-havsala miknet körse özin ‘azîz tutmak ni garîb ve câh-ı meyni neş’esidin özin unutmak ni ‘acîb:

Çu rezl havsalasızdur ni tang eger nâ-geh

Yitişse miknet anga erc-mend tutkay özin

Çu sekr bâ‘is-i nisyân irür ‘acab irmes

Ki câh anı çu mest iylegey unutkay özin (BV, 684)

Şair, yukarıdaki kıtada kendine bir makam verildiğinde, kendini büyük görmeye başlayıp aslını unutmayı, makam/*câh* ile sarhoş olmak şeklinde açıklamaktadır.

Bu tür bir sarhoşu ise *rezl* ve *havsalasız* lafızlarıyla tenkit eder.

İkki otluk nergising kim kıldılar bağrım kebâb

Biridur ‘ayn-ı humâr içinde biri mest-i hâb (GS, 45/1)

Şair, beyitte iki türlü sarhoşluktan bahsetmektedir: *Humâr* ve *mest-i hâb*.

Humâr, sarhoşluktan ayılmaya başlanılan süreçtir; *mest-i hâb* ise uyku sarhoşluğudur. Her iki tabir de tam bir sarhoşluğu değil bir tür mahmurluğu ifade etmektedir. Şair, buradan hareketle sevgilinin gözlerini birer sarhoşa; ateşli bakışları ile bağrını kebap etmesini de canının meze istemesine bağlamaktadır.

Tang imes bolsa Nevâyî mest tâ şâm-ı ebed

Kim ezel subhıda bolmış kısmeti câm-ı elest (GS, 81/7)

Şair, *bezm-i elest mesti bol-* tabiri ile, ezel sabahında yani elest bezminde şahit oldukları karşısında adeta sarhoş olduğunu ifade etmektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı sarhoşluk türünden bahsetmektedir:

Zâtımda çün mey-i ezelî çâşnîsi bar

Her sarı mest kol salıp andak ki tâk min (GS, 478/6)

Şair, bir üstteki beyitte *câm-ı elest* lafzı ile ifade ettiğini burada *mey-i ezelî* izafeti ile tanımlamaktadır.

Gurûr u cehl câmı birle mest olma ki ölmektur

Ma‘âza’llâh bu meyga çarh devridin humâr olgaç (GS, 102/8)

Şair, beyitte farklı bir mestlik türü tanımlamaktadır: Kibir ve cehalet ile sarhoş olmak!

Şair, *tecrîd* yolu ile kendine şöyle demektedir: Gurur ve cehaletle sarhoş olma, maazallah bunun baş ağrısı feleğin dönmesi gibi başını döndürür!

Humârım za‘fıga keh-gil isi tâ yitü mest oldum

Suvalmıştur meğer mey lâyidin mey-hâne dîvârı (GS, 648/2)

Şair, şarap kokusu ile sarhoş olduğunu ifade etmektedir. Humar ağrısı çektiği bir vakit, şairin burnuna meyhanenin tuğlasının kokusu gelmiş ve şair, mest olmuştur. Şair, bu durama, meyhanenin duvarının şarap tortusu ile sıvalı olmasının neden olduğunu düşünmektedir.

Vâ‘iz eyler vasf-ı cennet içre kevser bâdesin

Bol Nevâyî mest hâhî mundagı hâh andagı (NŞ, 583/7)

Şair, öbür taraftaki Kevser şarabını tasvir eden bir vaizi tenkit etmektedir. Çünkü bu vaiz daha içmeden oradaki şarap ile sarhoş olmuş gibidir. Rind şaire göre buradaki yahut oradaki şarap arasında bir fark yoktur, yeter ki sarhoş olsun.

Mestlıgdur manga hem meydin ü hem ‘aksingdin

Neyler eyler kadeh âyîne-fâm ey sâkî (NŞ, 612/2)

Şair, bezmde sarhoş olmuştur ve bu sarhoşluğunun tek nedeni şarap değildir. Şairin, sarhoşluğunun diğer bir nedeni, içi şarap dolu kadehi alırken sâkînin yansımasını görmesidir.

Tâ hakikî ‘ışk mesti-min köngülni kavmışam

Anı kim endîşe-i hüsn-i mecâz eyley nitey (NŞ, 617/6)

Aşk ile mest olmaktan bahseden şair ayrıca bunun bir gönül meselesi olmadığını da şöyle vurgular: Mecazî güzellik peşindeki gönlümü kovdum.

Nevâyî olsa ni tang bezm içinde batrak mest

Ki gussa camını devrân anga tutar köprek (BV, 325/9)

Şair, feleğin/*devrân* kendisine çok fazla sıkıntı yaşatmasını temsili bir teşbih bağlamında ele alır.

Feleğin dönüşünü bir devran meclisine, sebep olduğu sıkıntıları/*gussa* şaraba benzeten şair, hızlıca sarhoş olduğunu/*batrak mest ol-* söyleyerek de sıkıntılarının çokluğunu vurgulamaktadır.

Mest'in Ahde Vefası ve Sır Saklaması

Sâkiyâ mey bir ki derdim zâhir eyley mest olup

Kim içim kan eyledi iş sırrınıng mübhemlıgı (NŞ, 633/6)

Mest olan kimse sır saklayamayıp her şeyini söyler. Şair, aşk sırrını saklamaktan yorulduğunu söyleyerek sakiden mey ister. Niyeti, mest olup sakladığı sırrı ifşa edip rahatlamaktır.

Va'de-i vaslnı ni yâd itkey ki bezm-i 'îş ara

Mestlıgdın kimseni ol 'ahdi yalgan tanımas (FK, 239/4)

Mest olan kimse her şeyi unuttuğu gibi verdiği sözleri de unutacaktır. Sevgili de vuslat için vade vermiş fakat mest olunca her şeyi unutmuştur. Hatta tanımazlıktan gelmektedir.

Mestin Sızıp Kalması

Mest bolsam âstânıng bes manga baş koygalı

Ni harîm kim tekye kılgay-min tizingni yastanıp (BV, 56/3)

Beyitte, mest olan kimsenin daha sonrasında sızıp kalması mevzu edilmektedir.

Şair, bir âşık olarak, hareme değil de sevgilisinin evine yönelmektedir. Sevgilinin mahallesinde sarhoş olup onun mahallesinin taşlarına baş koyarak yatmak kendisine yetecektir.

Ey sabâ tünd irdi bed-mestim kiçe bustân ara

Subh-dem uykuga barmış ismegil ol sarı tünd (BV, 128/5)

Şairin sevgilisi, bostanda düzenlenen bir gece eğlencesinde çok fazla sarhoş olmuştur. Şair, sabah yelinden, hala uyuyan sevgiliyi rahatsız etmemek için çok sert esmemesini rica etmektedir.

Çemende kiçe yatıp mest ʻârızın yapmış

Kop imdi tang yili ol gülni lutf birlen aç (NŞ, 98/3)

Şair, beyitte çayırda/*çemen* düzenlenen bir eğlence tasviri yapmaktadır. Şairin sevgilisi, gece mest olup yatmış ve yüzünü de kapatmıştır. Şair, tan yelinden, esip onun yüzünü açmasını istemektedir.

Dime ʻayn-ı nâzdın ol köz açılmaydur ki bar

Kâfirî kim mestlıg ifrâtıdın uykuda dur (GS, 204/2)

Beyitten anlaşıldığına göre ifrat derecesindeki bir mestlik uykuya neden olmaktadır.

Mestin Tövbesi

Tevbe ehli yarumang mundak ki mahrûm ittingiz

Deyr içinde mest ü lâ-ya‘kıl gedâlıgdın mini (GS, 660/7)

Bu beyitte rindin, tövbesi ile birlikte rindin tövbekârlarla/*tevbe ehli* olan münasebeti işlenmektedir.

Şair, tövbe etmesine vesile olanlara sitem etmektedir. Çünkü rind şair için tövbe, sarhoşluktan mahrumiyet manasına gelmektedir.

Deyr ara muğ-beçe-i şûh uşattı tevbem

Mest bolmay niteyin bar çü hammâr ol şûh (NŞ, 109/6)

Rind şair, bir şekilde tövbe etmiştir. Fakat bu tövbesini, deyrde, sarhoş ve şûh muğ-beçeyi görene kadar tutabilmiştir.

Daha Çabuk Nasıl Mest Olunur?

Meyga efyûn salıp ey derd ü belâ sâkîleri

Turfe bu kim mest boldung dip mini yazgurdunguz (BV, 210/5)

Saki, meye afyon koymuştur, rind şair mest olunca da onu azarlamaktadır.

Bâde-i ‘ışk asru mest itmiş mini ay dostlar

Câmıma afyon izip bir dem hıred-mend eylengiz (GS, 230/6)

Şair, dostlarından kadehine afyon ezmelerini istemektedir. Alında bu daha fazla sarhoş etmek demektir. Fakat şair, aşk badesi ile o kadar sarhoştur ki afyon ezilmiş şarap ona ayıltıcı bir tesir yapacaktır.

Mestte Olmayan Bazı Hususiyetler: ***Zühd, akl, ilm, tâ‘at, riyâ, îmân***

Mest olup zünnâr-ı zülf açsa muhikdürler eğer

‘Akl u zühd ü ‘ilm mâtem tutsalar îmânıma (FK, 573/5)

Muğ-beçe sarhoş olup saçlarını çözdüğünde rind, kendini tamamen kaybetmiştir. Kaybettiği aslında yalnızca kendisi değildir; akıl, ilim, zühd ve imanını da aynı anda kaybetmektedir.

Mest muğ deyri riyâyî halvetimdin yahşırak

Yaşurun ‘isyânı zâhir tâ‘atımdın yahşırak (FK, 751/1)

Şair, deyrde mest olmayı riyakârca halvetten yeğ tutmaktadır. Şaire göre gizli isyan bile açıktan/*zâhiri* ibadetten iyidir.

Mest, Kendini Kaybetmiş Kimsedir

İsterem mestlig ol yanglıg kim

Ölgüçe bolmasam özdin agâh (FK, 558/6)

Rind şair sarhoş olup kendinden geçmeyi istemektedir. Fakat bu sarhoşluğun ölünceye kadar sürmesini ister.

Ey hoş ol kim kildi andak mest ü bardı mest kim

Tapmadı mutlak ni kilgendin ni bargandın haber (BV, 162/8)

Şair, bir meclise sarhoş bir şekilde gelip daha sonra ayrılan fakat geldiğinden de gittiğinden de haberi olmayan bir mestin halini çok hoş bulmaktadır.

Mest ve Cemiyet

Ey Nevâyî hûşung olsa közleridin havf irür

Ol sıfât kim mestlerdin iylegey hûş-yâr havf (BV, 306/7)

Aklı başında olanlar mest gördüklerinde korkarlar. Fakat sarhoş şair, kendisi de sarhoş olduğu için sevgilinin gözlerinden korkmamaktadır.

Mest ü lâ-yâ‘kıl yaka yırtug ayag u baş yalang

Yıglamagdın kimni öz ahvâlime küldürmedim (FK, 427/8)

Şair, kendisini mest, aklı başında olmayan, yakası yırtılmış, ayakları ve başı açık bir şekilde tasvir eder. Bu arada kendisi ağlamakta, onu bu halde görenler ise ona gülmektedir.

Mest; *kazâ, cihân, zamân, devrân* ve *çarh*

Südreben iltür kazâ ilgi mini mey-hânega

Mest bolmay çâre bar mu ey nasihat ehli ding (BV, 346/5)

Şair, kendisine sarhoş olma diyerek öğüt verenlere beni meyhaneye götüren kazadır diyerek cevap vermektedir. Yani rind şair, meyhaneye gitmesinin kaderinde yazılı olduğunu düşünmektedir.

Mest ol ki cihân mihnetidin taptı ferâgat

Devrânga kilip kitkenidin bî-haber olgan (BV, 491/6)

Rind şair*, cihân*ın ve *devrân*ın mihnetinden feragat etmek için mestliği tavsiye etmektedir. Çünkü mest olmak, kendinden geçip hiçbir şeyden haberdar olmamaktır. Yani bir nevi realiteden kaçıştır.

Mest ü çâk eylep yaka yığlap zemân bîdâdıdın

Bir kadeh meyga satıp devrân-ı nâ-fercâmnı (NŞ, 611/5)

Şair, zamanın ve devranın kendine adaletsiz davrandığını düşünmekte ve bundan ciddi ıstırap duymaktadır. Rahatlamak için ise mest olmak, ağlamak ve yakasını yırtmak istemektedir.

Mest ü bî-hûş olmagım tün kün Nevâyî sormagıl

Çarh-i cevr-endîşe cüz gaddârlıg bilmes nitey (NŞ, 645/7)

Şair, tecrit ile kendine neden sürekli sarhoş olduğunu ve aklının başında olmadığını sorar ve daha sonra da cevap verir: Sürekli cevr etmeyi düşünen felek, gaddarlıktan başka bir şey bilmiyor da ondan!

Devrân cefâsı def῾iga mecnûn u mest bol

Kim yok ol işke rây-ı hıred-mend ile ‘ilâc (NŞ, 95/6)

Şair, devranın eziyetlerinden kurtulmanın yolunun aklı izale etmek olduğunu düşünür ve devranın cefasından kurtulmanın ilacını verir; *mest* yahut *mecnûn* olmak! Çünkü bu işe, aklı başında olduğu halde düşünerek bir çare bulmanın imkânı yoktur.

Diğer Bazı Mest Tipler: *Türk, gedâ*

Ey Nevâyî deyr ara bolsang gedâlığ birle mest

Baş koyar bolsang sifâlingni başıngğa yastağıl (BV, 370/7)

Şiar, beyitte, kendisini dilencilik/*gedâlıg* ederek sarhoş olan birine benzetmektedir. Sarhoş olup uykusu geldiğinde ise elindeki tasa başını yaslayıp uyuyacaktır.

Sigritip çıktı yana meydân sarı ol Türk-i mest

Tâ yana kaysı köngül mülkige kılgay türk-tâz (GS, 222/5)

Türk-i mest izafeti, sarhoş Türk manasına gelmektedir ve mestlik, dîvânlarda Türk tipinin menfi hususiyetlerinden biri olarak sıkça zikredilir. (bknz. *türk*)

Bir Türk güzeli, mest bir şekilde at üzerinde meydana çıkmıştır. Şair, bunu Türklerin memleketleri yağmalaması ile de birleştirerek, sevgilinin, gönül mülkünü yağmalayacağını düşünür.

Mestlik ve Rind

Ey hoş ol rind-i harâbâtî ki mest olgan zamân

Dehrga hükmin sürüp gerdûnga istiğnâ kılıp (BV, 53/8)

Beyitte, bir harabat rindinin sarhoş olduğundaki haletiruhiyesi tasvir edilmektedir.

Bu rind, sarhoş olduğunda dünyaya hükmettiğini sanmakta ve felekten de hiç bir şey beklememektir.

Özni mest ister hârâbat içre vecd ü hâl ile

Ger Nevâyîning bu dem ders içre kil ü kâli bar (BV, 181/7)

Şair, beyitte, *tecrîd* ile kendinden bahsetmektedir. Nevâyî, ilim sahasında bazı çalışmaları olsa da aslında bir harâbâtta sarhoş olmayı yeğlemektedir.

Şairin, ilmi *kîl ü kâl* lafzı ile sarhoşluğu ise *vecd* ve *hâl* lafızları ile ifade etmesi ayrıca dikkat çekicidir. *Kîl ü kâl,* dedi kodu manasına; *vecd* ve *hâl* ise gönülden ve içten gelerek yapmak manalarına gelmektedir. Rind şair, ilmi küçümserken mestliği yüceltmektedir.

Mestin Dini Hayatı

Birip dîn nakdi boldum deyr ara mest

Besî köp boldı bu sevdâda sûdum (FK, 418/6)

Şair, deyrde mest olabilmek için dininden vazgeçmiştir fakat meseleye ticaret/*sevdâ* orak baktığında ise bu işten kâr/*sûd* ettiğini düşünmektedir.

Tilbe könglüm yir öper yâr kaşı allında

Mest mihrâb ara ol nev‘ ki bolgay sâcid (NŞ, 127/2)

Şair, sevgilinin kaşları karşısında tazim için eğilip yer öpmektedir. Nasıl yaptığını tasvir için de durumunu, mestin mihrapta secde etmesine benzetir. Mest kimse ibadet etse bile gerektiği gibi düzgün yapamayacaktır.

Mest eger secdeng kılur-min yapma yüz ey muğ-beçe

Ni üçün kim deyr piri mezhebidür meşrebim (NŞ, 415/6)

Deyr piri Hristiyan'dır, rind şair de ona tabidir ve onun yaptığını yapmak istemektedir. Put kadar güzel muğ-beçeye secde etmek istemesi bu yüzdendir.

Nevâyi mest bütka secde kılsa ni ‘aceb ey şeyh

Ki çün deyr içre kirdi ‘akl uçtı başıdın dîn hem (NŞ, 429/9)

Rind şair yine sarhoş bir durumda muğ-beçelere bakmaktadır. Bu durumunu ise onlara secde etmeye benzetir ve bu durumuna şaşıran bir şeyhe, deyre girince dinim de aklım gibi başımdan uçtu diyerek cevap verir.

2. 77. MEŞŞÂTA [99] (مـشاطه)

mâşıta (A.) ماشطه gelin süsleyen, bayan makyaj ve tuvaleti yapan, meşşâte. (Türkçe-Farsça Sözlük)

meşşâta *i.* (Ar. *meşṭ* "saçı taramak"tan *meşşāṭa*) Eskiden gelinleri giydirip süsleyen, gelin başı yapan, düğün evleri için süsler hazırlayan kimse. (Kubbealtı Lügati)

Mesleki tip. Süsleyici. Bezeyici.

Şiirde, istisnasız müennes sığasıyla geçen *meşşâta*'nın cinsiyeti itibarı ile hep kadın olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Lügatte gelin başı süsleyicisi olarak geçen *meşşâta* tipi ile ilgili şair, çok daha geniş bir faaliyet alanı çizer: Süslemek, süslenene ayna tutmak, saça bukle ve lüle yapmak, kıvırcık saçları düzleştirmek, çeşitli yöntemlerle kozmetik boya elde etmek, boyayarak yüze yalancı ben koymak, göze sürme çekmek, giyinmeye yardımcı olmak, koku sürmek…

Şair, makyaj yapan, makyaj yapacağı renkleri çeşitli yöntemlerle kendisi elde eden, saç kesimi ve tasarımı yapan, giyinme ve aksesuar mevzusunda da kendisine danışılan bir mesleki tip olarak tasvir ettiği *meşşâta*yı, bir nevi güzellik uzmanı olarak görmektedir.

Epitetler: *bize-, alınga nîl çik-, reng iyle-, âyîne-dâr, âyîne-fâm, zülf tâbı aç-, zîb içün çîn sal-, ton kiydür-, zülf uçların kis-, zînet bir-, gül-gûne iyle-, bûy sip-, nükhet sip-, közgü, hâl koy-, zülf tâb iyle-, gül-gûne sürt-, zîver, vesme, kisme*

---

[99] Metinde, ***mâşıta*** şeklinde muhaffef olarak da geçer.

Meşşâta ve Göze Sürme Çekme

İstemes bolsa mahabbet ehli yaşın Dicle dik

Ni üçün çikti kazâ meşşâtası allıngga nîl (FK, 389/2)

Nîl çek-, vesime/vesme [100] adı verilen bir ottan elde dilen bir boya ile göze uygulanan bir çeşit sürme sürmek anlamındadır. Çivit boyasının, *vesme*den elde edilen boya, göze çekildiği ve ilk etapta gözyaşına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Beyitte geçen nîl lafzı, ince kıl fırçası anlamına gelir. Sürme çekerken kullanılan bu kıl fırça şiirde, meşşâta'nın simge eşyalarından biri olarak geçmektedir.

Beyitte ayrıca dikkati çeken bir husus da *meşşâta*nın sevgilinin alnına sürme çekmesidir. Kaşların alında bulunmasından hareketle şair bir *mecazı mürsel* bağlamında kaş yerine kaşların bulunduğu alnı kullanmaktadır. Ayrıca *nîl* ile dicle lafızları arasında bir *îhâm-ı tenâsüb* bulunmaktadır.

Ni vesme vü ni kismedür ol zülf-i semen-sây

Ni gamze-i câdû

Meşşâta sanga zâl-i felekdür meğer ey ay

Hürşîd anga közgü (BV, 654/1, 2)

---

[100] İbn Abidin, **Reddü`l-Muhtar**, (Ter.) Ahmed Davudoğlu, İstanbul 1982-1988, XV, 378, XVII, s. 314.

Şair, feleği önce yaşlı bir kadına daha sonra da bir meşşâtaya benzetmektedir. Sevgilinin büyülü gamzelerine vesme çeken ve sümbül gibi kıvrımlı saçlarını kesen bu zâl-i felek meşşâtsıdır ve güneş de onun aynasıdır.

Vesme, *kisme*, *közgü* ve *meşşâta* lafızları bir tenasüp grubu oluşturmaktadır.

Meşşâta'nın Giyime Yardımcı Olması

Gabgabıngdındur mu kim mi'cer yüzige tüşti çîn

Yâhod anda zîb üçün meşşâta salgan çîn müdür (FK, 205/2)

Sevgilinin gerdanı iki kat olmuş, eşarbı/*mi'cer* da kırışmıştır. Eşarbın ve çene altının kırışıklığı kusur değil aksine bir güzellik unsurudur. *Meşşâta*'nın, eşarba şekil vermek için bazı kıvrımlar yapmasını şair, *zîb için çîn sal*- şeklinde tabir etmektedir.

Sabâ meşşâtası lutf iyleben gül-gûn tonın kiydür

Ki ra'nâ serviga gül-bergdin hil'at yaraşıptur (BV, 144/5)

Şair, *sabâ meşşâtası*ndan lutf edip serv-i ra'nâya gül-gûn renkli ve gül-bergden elbisesini giydirmesini rica etmektedir.

Beyitten, giyinmeye yardımcı olma işinin de meşşâta'nın, uzmanlık alanına dâhil olduğu anlaşılmaktadır.

Meşşâta ve Gelin Süsleme

Gül ‘arûsıga birür zînet çemen meşşâtası

Su bile her subh tâ bolmış zülâl ‘âyîne-fâm (BV, 398/6)

Gül bir geline, çemen de her sabah üzerine yağan çiğ tanelerinin parlak ve saflığından dolayı ona ayna tutan bir *meşşâta*ya benzetilmektedir.

Meşşâta, çemen üzerindeki aynaya benzeyen çiğ taneleriyle, kırmızı duvaklı geline benzeyen güle ayna tutarak her sabah süslenmesine yardımcı olmaktadır.

Meşşâta ve Ayna

Gayr nakşıdın kılıp-min pak könglüm safhasın

Tut ol ay allıda ey meşşâta közgü ornıda (NŞ, 546/3)

Beyitte ayna/*közgü* ve *meşşâta* beraber geçmektedir. *Meşşâta* işini yaptıktan sonra süslediği kimseye ayna tutarak nasıl göründüğünü göstermektedir. İşinin bir parçası olarak da bu aynayı tertemiz tutmak durumundadır.

Şair, gönlünü *mâsivâ*dan arındırmıştır ve bu temiz sayfayı meşşâtanın ayna yerine o sevgili karşısında kullanabileceğini söylemektedir.

Her tang başı mihrin yüzünge utru tutar çerh

Meşşâta kibi boldı yüzüng âyine-dârı (FK, 656/2)

Her sabah, felek/*çerh,* güneşi/*mihr* sevgilin yüzüne doğru tutar. *Felek,* sevgilin süslenmesine yardım etmek için yüzüne doğru ayna tutan bir *meşşâta*ya, güneş de aynaya benzetilmektedir.

Meşşâta ve Güzel Koku

Dehrning gül-şenidin bûy-i vefâ tutma tama'

Kim sabâ mâşıtası sipmedi bu nükhet anga (BV, 8/9)

Beyitten anlaşıldığı üzere güzel koku/*nükhet* serpmek de meşşâtanın işidir ve süsleme işinin bir parçasıdır.

Sabâ yeli, estiğinde güzel çiçek kokuları getirdiği için, güzel kokular süren bir *meşşâta*ya benzetilmektedir.

Meşşâta, Allık ve Makyaj

Ayga gül-gûne meger sürtti meşşâta-i çarh

Ya sanga meydin irür gül kibi hamrâ 'arız (NŞ, 279/6)

Şair, şarap içen sevgilinin yüzünün kızarmasını, felek/*çarh* meşşâtasının ayın yüzüne allık/*gül-gûne* sürmesine benzetir.

Beyitte *gülgûne sürt-* şeklinde tabir edilen yüze allık sürme işini de *meşşâta* yapmaktadır.

Şâhid-i devrânga gûya ey tarâb meşşâtası

Bâdedin gül-gûne vü sâgarnı közgü iyleding (BV, 350/6)

Şâhid-i devrân eğlence meclisinde devr ederek gezen güzeldir. *Tarâb meşşâtası* ise düzenlenen eğlence meclisine katılanların dış görünüşleri ile ilgilenen görevlidir.

Meclise katılacak olan *şâhid*i süslerken bâdeyi allık/*gül-gûne* olarak ve parlak kadehi de ayna yerine kullandığını söyleyen şair, herhâlde *şâhid*in sarhoşluğunu vurgulamak istemektedir. (bknz. *şâhid*)

Bizerde ‘ârızıng meşşâta hayvân çeşmesi içre

Tüşüp gül-gûne gül-gûn kılmış irmes la‘l-i sir-âbıng (FK, 373/3)

Meşşata sevgilinin yanağına allık/*gül-gûne* sürerken dudağına da sürülmüştür. Şair, buradan hareketle sevgilin dudağını âb-ı hayvân çeşmesine, dudaklarını da *la'l-i sîr-âb*'a benzetir.

Sevgilinin yakut renkli dudağı zaten kıpkırmızıdır, sevgilinin dudağına sürüldüğünde aslında kırmızıya boyanan allıktır. Yani allık sevgilinin dudağını değil, sevgilinin yakut renkli dudağı allığı kırmızıya boyamaktadır.

Meşşâta'nın Yüze Sahte Ben Yapması

Buyurgıl ki meşşâta hâling koyarga

Közüm merdümin tîg uçı birle garr dik (NŞ, 338/4)

Şair, *meşşâta*, sevgilinin yüzüne güzellik için ben koyarken göz bebeğimi *tiğ* ucu ile alıp parlaklık yerine kullanabilir demektedir.

Garr lafzı parlaklık, ziya anlamındadır. Daha çok göz için kullanılır. Şairin, sevgilinin yüzüne ben/*hâl* koyan meşşâtaya, koyduğu benin daha parlak görünmesini sağlaması için göz bebeğini kullanabileceğini söylemesi, bu sahte benin parlak olmasının tercih edildiğini göstermektedir.

Tığ/*tîğ* lafzı da bu benin yüze konulduğu aleti ifade etmektedir ve meşşâtanın simge eşyalarından birisi olarak zikredilebilir.

Eğer mey-gûnlugıdın reng iyler bolsa meşşâta

Közümning merdümin yakkıl oyup al turfe hâl üzre (FK, 579/3)

Beyitten, meşşâtanın bazı yöntemlerle, makyaj malzemesi hazırlayarak bunu yüze uyguladığı anlaşılmaktadır. Meşşâta, şarap rengi/*mey-gûn* bir renk elde ederek sevgilinin yüzündeki beni daha belirgin hale getirmek istemektedir. Şair, gözünün şarap rengi olduğunu ve meşşâtaya bu rengi elde etmek için kendi göz bebeğini kullanabileceğini söylemektedir.

Beyitteki, *hal üzre reng yak-* tabiri, zaten mevcut olan benin/*hâl* üzerinin farklı yahut koyu bir renkle boyanması anlamındadır.

Meşşâta ve Güzeller

Hûblar hüsnin kazâ meşşâtası köp kıldı zîb

Anda yüz ming hayf kim yoktur vefânıng zîveri (NŞ, 593/2)

Kazâ meşşâtası, yaratıcı yani Allah'tır. Şaire göre, Allah, güzelleri yaratmış fakat onları ayrıca vefâ zîneti ile süslememiştir.

Meşşâta ve Saç Kesimi

Sabâdın kördi çün meşşâta ikki zülfini derhem

Anıng dik uçların kisti kat' oldı girihler hem (NŞ, 709)

Sabah rüzgârının sevgilinin saçlarını dağıttığını gören *meşşâta,* karışıp tiftiklenen saçların uç kısımlarını keserek düğümlerini çözer. Saç kesme işi de bu muammadan anlaşıldığı üzere *meşşâta*nın işidir.

Lala isminin saklandığı bu *muammâ*da, *derhem* karışık; *girih* ise bağ, düğüm demektir. *İkki* kelimesi zülfe benzetilen lâm harfini iki kere yazmayı ve *uçların kesti* ibaresi de düğüme/*girih* benzeyen mimleri silmeyi gerektirmektedir. [101]

Lam harfi iki kere yazıldığında لام لام ve daha sonra düğüme benzeyen ve uçlarda bulunan mimler / م kesildiğinde geriye lala/ لا لا kalmaktadır.

[101] Bu muammanın çözümünde bize yardımcı olan ve muamma ve lügazlar üzerine bazı çalışmaları bulunan, Hikmet Feridun Güven Hocama teşekkür ediyorum.

Bî-tâb köngüllerdin kan aksa ‘aceb irmes

Meşşâta anıng zülfin bu nev‘ ki tâb eyler (NŞ, 173/4)

Meşşâta, sevgilinin zülfünü bukleli yapmaktadır. Ve zülfü, bu haliyle çengel/*kullâb* denilen işkence âletine benzeten şair, sevgilinin, âşıkların gönüllerini bu şekilde kanattığını düşünür.

Zülf tâb eyle- tabiri, zülfü kıvrımlı hale getirmek demektir. Beyitte, meşşâtanın diğer bir görevi verilmektedir.

Zülfining tâbını meşşâtadın açmak imes imkân

Dâl yâ lâmnı kim yazgan ikin def‘-i hâm iylep (FK, 61/4)

Dâl / د ve lâm / ل harfleri, sevgilinin başının iki yanından sarkan zülüflere benzetilmiştir. Sevgilinin zülüfleri kıvrımlıdır ve *meşşâta* ne kadar tarasa da bu kıvrımları açamaz. Sevgilinin zülfü buklelidir/*tâb* ve *meşşâta* ne kadar uğraşırsa uğraşsın bunları açma/düzeltme imkânı yoktur, tıpkı *dâl* yahut *lâm* harflerinin kıvrımsız yazılamayacağı gibi.

Kıvrımlı saçı düzeltmek de bir nevi meşşâtanın uzmanlık alanına girmektedir. Fakat şaire göre, tabii olarak kıvırcık olan saçı tamamen düzeltmek de mümkün değildir.

Rişte-i mihr üzdüm ey meşşâta zülfi kıssasın

Köp uzatup nâ-tüvân könglümge çırmaş itmegil (BV, 368/5)

Şair, sevgiliyle görüşememekte ancak *meşşâta*sıyla görüşebilmektedir. Sevgilinin saçlarının güzelliğini uzun uzun anlatan *meşşâta*ya şair, lafı çok uzatıp da gönlümü düğümleme demektedir.

Arapça *kıssa* lafzı, şekil itibariyle Türkçe *kısa* lafzını çağrıştırmaktadır. Şair, bir *îhâm-ı tenâsüb* bağlamında *meşşâta*ya zülfü kısa kesmesini uzatıp ta düğüm düğüm olmasını engellemesini istemektedir.

2. 78. MEY-FÜRÛŞ (می فروش)

meyfürûş (F.) [mey+furûhten>furûş] meyhaneci, şarapçı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Şarap yahut bâde satan. İçki satıcısı. Meyhaneci. (bknz. *muğ-beçe*) (bknz. *deyr pîri*)

Bazen *muğ-beçe mey-furûş* olarak geçer ve fiziki olarak güzelliği de vurgulanır.

Cömertlik, sehâ ve kerem sahibi olması en ehemmiyetli hususiyetleridir.

Harâbât, *deyr*, *hûm-hâne*, *meyhâne* gibi mekânlar, mey-furûş tipinin simge mekânlarıdır.

Muğ-beçe ile kesişen ve bazen aynı olan tip, bazen de *deyr pîri*'ni işaret etmek için kullanılmaktadır. Fakat *sâkî* ile kesin çizgilerle ayrılır. Çünkü *sâkî,* bir mecliste düzeni ve ortamı bozmadan eğlencenin devamını sağlar, şarap satmak gibi bir derdi yoktur. *Mey-fürûş* ile *rind* arasında, müşteri-satıcı münasebeti vardır.

Mey-fürûş, bir satıcı olarak, müşterilere cömert davranır, sattığı malı över, ölçü/*vezn* ile satış yapar, parası olmayanlardan ise bazı eşyalarını rehin alarak satış yapar. Bu rehin bırakma meselesi, rind-şair tarafından *hırka*, *sarık, can* yahut *din nakdi* vererek içki almak şeklinde çeşitli mazmunlara mevzu olur.

Epitetler: *mey-fürûş : bâde-fürûş, muğ-beçe-i bâde-fürûş, gezek, vezn, sehâ-pîşe, bâde, mey tut-, câm, bâde vasfın di-, şûh-ı mey-fürûş* ***(mekânı)*** *harâbât, deyr, hûm-hâne, meyhâne,* ***(münasebeti olduğu bazı tipler)*** *kallâş, rind*

Mey-fürûşun Mekânı

Şâh bezmidür dagı mahkûmlug veh deyr ara

Hâkim eyler bir kadeh birle gedânı mey-fürûş (GS, 277/4)

Meyhane/*deyr,* rind için rahat bir ortamdır. Şah bezmi ise her ne kadar bir eğlence meclisi olsa da teşrifata tabidir. Şair, şah bezminde olmayı mahkûmluk olarak tanımlarken meyhanede *mey-fürûş*un verdiği bir kadehle *gedâ*lara bile kendini *hâkim* hissettirmesi arasında bir tezat silsilesi kurar.

Mey-fürûş, parası olan herkese içki satar, meyhane/*deyr* herkesin gelip içki alabileceği kamuya açık bir mekândır.

Bu beliyyetdin kutulmak tapmadım iy mey-fürûş

Bî-hod olmakka harâbât içre mesken iyledim (FK, 443/5)

Rind-şair, mey-fürûş'a seslenir: Ey mey-fürûş, bu belâdan kurtulamadım, bî-hod olmak yani kendimden geçmek için harâbât içinde mesken tuttum!

Şair, mey-fürûş'u, kendini dertlerinden kurtaran kimse olarak görmektedir.

Mey-fürûş ve Rind

Çun hârâbat içre mest oldum içip ey mey-fürûş

Rindler birle salıp gavgâ min-i rüsvâ kadeh (BV, 105/9)

Rind-olan şair, içmiş, mest olmuş ve diğer *rind*lerle kavga edip kendini rüsva etmiştir.

Harâbât meyhanedir ve *mey-fürûş* buradadır. Mey-fürûşun, bir nevi ticarethanesi olan meyhanede arbede çıkmasını istemediği açıktır. Mazmunun arkasında kavga etmiş rindler ve bu kavgayı çıkaran şairin, durumu mey-fürûşa açıklamaya çalışması vardır.

Bâde vasfıng ders eğer dir irse bir mey-fürûş

Câm hattı devridin almak münâsibdür sebâk (BV, 324/8)

Ders bir- tabiri, dersi ezbere okumak veya anladığını anlatmak demektir. Emir sığasında *ders ver* diyen kişi *mey-fürûş*tur. Rind-şair buradan hareketle ders vermek için önce ders almak gerektiğini düşünür.

Üzerinde yazılar bulunan kadehe ve bir ders halkasını andıran devr meclisine telmihle şair, içki meclisini bir nevi ders halkasına benzetmektedir.

Mey-fürûş ve Kallâş

Hayât nakdini n'iyley ki mey-furûş almas

Uşança meyga ki açkay humâr-ı kallâşım (BV, 429/4)

Şair, burada kendini *kallâş* olarak tanımlamaktadır. *Kallâş*ın sürekli sarhoş olduğunu düşünürsek, ayılmaya başladığında baş ağrısı/*humâr* çekmektedir. Şarap

satıcısından/*mey-furûş* hayatı karşılığında baş ağrısını giderecek kadar şarap istemekte ve bu isteği kabul edilmeyince hayatını yararsız ve değersiz bularak yaşamayı istememektedir. (bknz. *kallâş*)

Mey-furûş ve Fiziki Güzelliği

Ey Nevâyî ger manga tapşursa şûh-ı mey-fürûş

La'l-i mey tutkaç mey-i la'lin 'ivâz cân tapşuray (BV, 580/7)

Şair, *mey-fürûş*u *şûh* olarak tanımlar. Bu pervasız ve güzel şarap satıcısı, eğer kendisine şarap yerine lal dudaklarını uzatsa kendisine can bahşetmiş olacaktır.

La'l meyning cevher-i rûh oldı çün katresi

Gûyâ i'câz-ı Mesîhâ zâhir eyler mey-furûş (NŞ, 262/4)

Mey-fürûşun hem dudağı hem de sattığı şarap yakut/*la'l* rengindedir. Rind-şair içingüzel mey-fürûşun hem şarabı hem de dudağı ölüleri dirilten Mesîh'in mucizesi gibidir.

Mey-fürûş ve İçki Satmak

Çu hırkam oldı girev meyga kiyme bâde-fürûş

Ki dâğ-ı hecr koyar her direm kibi yorunı (BV, 588/9)

Şair, *bâde-fürûş*tan mey alabilmek için hırkasını rehin verirken ona giymemesini tembihler. Çünkü üzerindeki bozuk paralar/*direm* gibi yamaların mey-fürûşun da vücuduna aşk yaraları açabileceğini düşünür.

Beyitten anlaşıldığına göre *mey-fürûş*, mey alacak parası olmayanlara, bazı eşyalarını rehin alarak şarap vermektedir.

Vezn üçün peymâneni kılgıl uluğ iy mey-fürûş

Kim imes tartar üçün hâcet bu mizânımga taş (FK, 267/8)

Şarabın, ölçü/*vezn* olarak kullanılan kabın/*peymâne* büyüklüğüne göre satıldığını anladığımız bu beyitte şair, büyük/*uluğ* boy *peymâne* sipariş etmektedir. Hatta ölçmesine bile gerek olmadığını da belirtir.

Beytin ikinci mısrasındaki *tart-*, *mîzân* ve *taş* lafızları da şarabın bir ölçüye göre satıldığını ifade etmektedir. Şarap satıcısı/*mey-fürûş*, şarabı terazide/*mizân* ağırşak/*taş* kullanarak tartarak yahut bir nevi sıvı ölçüsü olarak kullandığı bir kap ile ölçerek satmaktadır.

Mey-fürûşun Cömertliği

Fenâ mey-hânesining mey-fürûşıga fidâ cânım

Ki mey ihsân kılur hâletde bakmas yok u barımga (FK, 570/8)

Fenâ meyhânesinin mey-fürûşu, vara yoğa bakmaz mey ihsan eder yani cömerttir.

Bu hum-hâne sahnıdagı mey-fürûş

Sehâ-pişelig bir[le] ferzâneî (FK, 681/IV/32)

Şair, mey-fürûşun *ferzâne* ve *sehâ-pîşe* olması gerektiğini söylemektedir. *Ferzâne* akıllı anlayışlı, *sehâ-pîşe* de cömert demektir.

Beyitte ayrıca küplerin saklandığı yer anlamındaki *hûm-hâne* lafzı, mey-fürûşun simge mekânlarından biri olarak geçmektedir.

Mey-Fürûş ve Şarap Küpü

Başımnı küp etrafıda mey-fürûş

Özim cismi dik pây-mâl iyledi (FK, 681/IX/82)

Beyitte *mey-fürûş* küp ile birlikte anılmaktadır. Şarap satıcısı, büyük küplerden alarak kadehlere koyduğu şarabı müşterilere satmaktadır. Şarabın küpten alınıp kadehe konulması ve kendine uzatılması rind-şairi uzun süre bekletmek anlamına geldiğinden şair, küpün etrafında adeta mahvolmuştur.

Kıl havâle dürd-keşler cânibi ay mey-fürûş

Mey çü her sâ'at tökülgey cûş urup küpün taşıp (GS, 65/8)

Rindler, *dürd-keş* olarak da anılırlar. Şair, şarap satıcısına seslenerek, sürekli köpürüp taşan küpünü dürt-keşler tarafına yollayıver demektedir.

Sürekli kabarıp taşan küp aslında fermantasyonu tamamlanmamış, ham yani satışa elverişli olmayan şarap demektir. Bu kusurlu şarabı ziyan etmek yerine şair, bize yolla biz içelim demektedir.

Koymadı şâm-ı humârım tîrelikdin ‘akl u hûş

Mey kuyaşın hum sipihridin çıkar ey mey-fürûş (NŞ, 243/1)

Rind şair, tüm geceyi humar ağrıları içinde geçirmiştir. Bu ağrı o kadar şiddetlidir ki şairde akıl bırakmamıştır. Şair, sabahın olmasını iştiyakla beklemekte ve bunu da bir teşbih bağlamında ifade etmektedir.

Mey-fürûşu feleğe; küpü/*hûm* göğe; şarabı/*mey* da renginden dolayı güneşe benzeten şair, mey-fürûştan bir an önce güneşin doğmasını istemektedir.

Hecrdin cân yitti ağzımga alıp cân nakdim

Koy ki küp ağzını ağzımga koyay ay mey-fürûş (GS, 274/6)

Şairin, ayrılık derdi yüzünden nerdeyse canı ağzına gelmiştir. Bu acısını teskin için *mey-fürûş*a gider ve canımı dahi alabilirsin fakat beni bırak da ağzımı küpün ağzına dayayıp istediğim kadar içeyim demektedir.

Mey-fürûş olarak Muğ-beçe

Tâ ki bir câm bile muğ-beçe-i bâde-fürûş

Hıred ü ‘aklnı mecnûn yasagay bel masrû‘ (FK, 301/5)

Şair, beyitte, muğ-beçe'yi bade satıcısı/*bâde-fürûş* olarak tanımlamaktadır.

Deyr pîri kirek ü muğ-beçe-i bâde-fürûş

Ki ata koysa kadeh ağzıma ferzend gezek (FK, 345/2)

Deyr piri ve muğ-beçe içki ile alakalı iki tiptir. Şair, birinin kadehi doldurmasını, diğerinin ise meze hazırlamasını istemektedir.

Beyitte, *deyr piri,* meze ile ilgilenen, çırağı olan *muğ-beçe* ise içki/*bâde* satan kimse olarak tasvir edilmektedir.

Yir tutup bir yanıda muğ-beçe-i bâde-fürûş

Kim işi din ü hıred mülkige yağma irdi (FK, 642/3)

Muğ-beçe bu beyitte de *bâde-fürûş* olarak geçmektedir.

Muğ-beçenin içki satarak yani insanları sarhoş ederek geçimini sağlaması, şair tarafından, din ve akıl/*hıred* mülkünü yağmalamasına benzetilmektedir.

2. 79. Mİ'MÂR (معمار)

mi'mâr (A.) 1. mimar. 2. tamir eden. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Mimar. İmar ve inşâ eden.

Sanat/*sun'* ve *mahâret* kelimeleriyle birlikte geçen mimarlığı şair, bir sanat dalı olarak telakki etmektedir.

Şiirde Allah/yaratıcı, *mi'mâr-ı kazâ* tabiri ile bir mimara benzetilir.

Şiirde *mi'mâr*, bir tip olarak çok fazla geçmemekle birlikte mimari ile ilgili pek çok gönderme vardır. [102]

Epitetler: *tarh/temel, binâ kıl-, sun'/sanat, kasr, kubbe, pergâr, hatt-ı pergâr, mi'mâr-ı mâhir, mi'mâr-ı kaza,*

Çarh devrin eyle pergâr urdı mi'mâr-ı kazâ

Kim kadem çikmek imes mümkin hatt-ı pergârıdın (NŞ, 467/5)

Beyitte, yaratıcı, bir *mi'mâr*a benzetilmektedir. Kazayı yaratarak, feleğin de ne şekilde devredeceğini o belirlemiştir.

[102] Şair, *hutbe-i devâvîn*de şiiri ve dîvânı, mimarlık terimleri ile açıklamaktadır. Metnin devâmında tarh, esâs, revâk, ravâka elkkâb yazma vb. mimarlıkla ilgili pek çok referans bulunmaktadır. *Çün bu kubbe-i sipihr-timsâl kasrî durur mu'allâ ol hazretning tab'-ı latîfining* ***mi'mârı*** *binâ kılgan* (GS, mukaddime, s. 21 ve devamı.)

Şair, feleğin daireler çizerek dönmesinden hareketle kaza mimarının pergelinin bu yörüngeyi çizdiğini ve feleğin bu çizginin dışına çıkmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.

İy yitti manzar tarhıga mi‘mâr sun‘ungdın binâ

Masnu‘lar fânî velî meslûb sâni‘din fenâ (FK, 1/1)

Yaratıcı/Allah, bir mimar olarak düşünülmektedir. *Yedi manzar* tabiriyle tüm kâinat kastedilir. Yitti manzar, dünya ve âlemden kinayedir. *Tarh* ise temel demektir.

Yaratılanlar fâni ve meslûb-akılsız varlıklardır yaratıcılarını/*sâni‘* bilmezler. Eserden müessire gidişi vurgulayan şair, bunu mimar ve mimari eser üzerinden misallendirmektedir. Yani bu evreni anlamak aslında onun mimarını anlamaktır.

2. 80. MÎRZÂ (میرزا)

mîrzâ [emîrzâde>mîrzâde> mîrzâd> mîrzâ] **1.** şehzade. **2.** emir çocuğu. (Türkçe-Farsça Sözlük)

emîrzâde (A.-F.) [emîr+zâden> zâd+e] امیرزاده **1.** şehzade. **2.** emir çocuğu. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Unvan. Şehzâde. Hanzâde.

Mîrzâ ve *mîrek* lafızları sultan soyundan gelen kimseler için kullanılmaktadır. Şair, bazı boy emirlerinin çocuklarını *mîrzâde* lafzı ile tanımlamaktadır.

Şiirde, mîrzâ ve mîreklerin, şah ve şah soyundan gelen kimselerle evlendikleri vurgulanır.

Timurlu sahasında *mîrzâ* unvanının, Osmanlı sahasındaki *şehzâde* gibi kullanılmadığı dikkati çeker. Timurlu sahasında pek çok *mirzâ*, sultan olduktan sonra da bu lakabını kullanmaya devam etmektedir.

Sultan gibi mîrzâlara da nazım ve kaside sunulduğuna telmih yapılır.

Mîrzâ kelimesinin *yiğit* veya *oğul* lafızlarıyla birlikte geçmesinden *mîrzâ* tipinin genç ve delikanlı olarak algılandığı anlaşılmaktadır.

Şiirde geçen bizim mîrzâ/*bizing mîrzâ* tabiri ile halkın, sanatçıların yahut devlet adamlarının *mîrzâ*lardan birinin tarafında yer almalarına ve mahiyetlerinde bulundukları *mîrzâ*yı her yönden en iyisi olduğunu düşünmelerine telmih vardır.

Epitetler: *hükm it-, zulm kıl-, mirzâ yiğit, mîrzâde, mirzâ oğul*, *mîrek*

Mîrzâ'ya Yakın Olmak

Sivgeli ol şehni min munglug belâ her dem yağar

Bar imiş bolmak gedânıng dil-beri mîrzâ belâ (BV, 29/6)

Beyitte, *şeh* ve *mirzâ* birlikte kullanılmaktadır. Şair, kendini *gedâ* olarak tanımlar ve gedânın *şâh* yahut *mirzâ* ile yakınlık kurmasını belâ olarak niteler.

Şair, *şah*ın yahut geleceğin şahı olacak olan *mîrzâ*nın karşısında halkın statüsünü *gedâ* lafzı ile ifade etmektedir.

'Işk ara olmay n'itey kim kök mini iylep gedâ

Hüsn ikbâli mining mâhımnı mîrzâ iylemiş (FK, 255/5)

Beyitte, *mîrzâ* ile sıradan halkın münasebeti tanımlanmaktadır. *Hüsn ikbâli* olan ve gökteki ay kadar ulaşılmaz olan *mîrzâ*ya şair, ancak uzaktan âşık olabilir ve onun bu yüksek statüsü karşısında kendisini *gedâ* olarak vasıflandırabilir.

Veh ni hâl olgay alarga kim Nevâyîdür diben

Tanıban çarlap manga lutf iylese Mîrzâ kadeh

Hüsrev-i Gâzî ki câm-ı Cem anga bolsun nasîb

Tâ kuyaşdın körgüzür bu târem-i a'lâ kadeh (BV, 105/12, 13)

Şair, ilk beyitte *mirzâ,* ikinci beyitte *Hüsrev-i Gâzî* lafızlarını kullanmaktadır. Bu, şairin ekseriyetle Hüseyin Baykara'ya referansıdır. Ayrıca *câm-ı cem* ve *kadeh* kelimeleriyle de Cem meclislerine benzettiği Baykara meclisini çağrıştırmaktadır.

Beyitte de görüldüğü üzere Timurlu sahasında *mirzâ* unvanı Osmanlı sahasındaki *şehzâde* gibi yalnızca sultan olana kadar kullanılmaz, sultan olduktan sonra da kullanılmaya devam edilir.

Yukarıdaki beyitte şah ve mirzâya yakınlığı belâ ile eşdeğer tutan şair, bu beyitte ise mirzânın kendini tanıyıp meclise çağırıp kendisine kadeh sunmasını temenni etmektedir. Şair; sultan, şâh ve *mirzâ*ya yakınlığın belâ olduğunu düşünmesine rağmen yine de aynı mecliste bulunmayı ve mîrzânın iltifatına nail olmayı hayal etmektedir.

Mîrzâya Tabi Olmak

Dime ni irkin Nevâyining cılavdar olmagı

Veh ni irkin her ni kim hükm itse ol mirzâ manga (FK, 12/9)

Beyitten anlaşıldığı kadarıyla, sultan soyundan geldiği için *mirzâ*nın her isteği etrafındakilerce emir telakki edilmektedir. Beyitte geçen *cılav* lafzı, bir nevi yular anlamındadır ve *mîrzâ* ile etrafındakilerin ilişkisini tanımlamaktadır. Hal böyle iken, şair, *mirzâ*nın her hükmüne şartsız tabi olmasının garip karşılanmamasını istemektedir.

Zâlim Mîrzâ

N’itip ölmeyin iy Nevâyi ki zulm

Kılur barça mîrzâ vü mîrek manga (FK, 13/7)

Şair, han soyundan gelen fakat neseben elde ettikleri bu statülerini kötüye kullanarak etraflarındakilere zulmeden şımarık *mîrzâ*lardan şikâyet etmektedir.

Evlilik Hiyerarşisi

İy Nevâyî çu gedâ-sin sin ü bir lûlî-veş

Şehga mirzâ vü mirek hanga Kıyat u Kongrat

Beyitte, şahların, mirzâ ve mîreklerle evlenmelerine bir telmih vardır. (bknz. *kongrat*)

Kim köngül sayd itse lûlî bolsa kim tut muğtenem

Aytman Arlat yâ Barlasdın birer mîrzâde tap (NŞ, 68/3)

Şaire göre aşk ön plandadır. Evlenmek için Arlat yahut Barlas boyundan birer mîrzâde bulmasını söyleyenlere kızan şair, gönlümü alan biri lûlî de olsa değerlidir demektedir.

Şah-sultan çocukları için kelimenin muhaffefini/*mîrzâ* kullanan şair, Arlat ve Barlas boylarından emirlerin çocuklarını tanımlamak için *mîrzâde* lafzını kullanmaktadır.

Bizim Mîrzâ

Şâhlardın lutf u ihsân de'b irür 'ışk ehliga

Barça şehler zâlim andak kim bizing mîrzâ imes (FK, 238/7)

Şairin, *bizim mirzâ* dediği muhtemelen Hüseyin Baykara'dır. Şair, diğerlerinin zalim olduğunu fakat kendi tabi olduğu *mirzâ*nın adil olduğunu vurgulayarak ona meşruiyet katmak istemektedir.

Sultan, tek olduğu halde *mîrzâde*ler çoktur ve geleceğin sultan adayları olarak halk ve asker nezdinde sürekli bir rekabet içindedirler. Şair, kendi hayatında pek çok saltanat kavgasını idrak ettiğinden bu meseleye yakinen vakıftır. Bu mirzalar arasından birine yakınlaşıp diğerlerinden uzak durma temayülünü şair, *bizing mîrzâ* kavramı ile hulasa etmekte ve bir nevi diğerlerini de ötekileştirmektedir.

Hûblug mülkide yüz şâh olsa

Biri bolgay mu bizing mîrzâ dik (NŞ, 325/4)

Güzellik noktasında da şair, kendi tabi olduğu *mîrzâ*'yı en mümtaz olarak tanımlar.

Mirzâ'ya Şiir Sunmak

İy Nevâyî kullugın nazm içre 'arz itmek ni sûd

Ol ki kılmas nazmı birle kullugın mîrzâsı hoş (FK, 261/9)

Hangi mirzâ'dan bahsettiği açık olmamakla birlikte beyitte, şair, şiir sunarak kulluğunu, bağlılığını bildirmekte fakat karşılığında yine şiirle bu talebini hoş karşılayan bir cevap alamadığını belirtmektedir.

Yiğit Mirzâ

Zârlıglar birle olmay tapmagumdur hod visâl

Ni üçün kim min karı kuldur min ol mîrzâ yiğit (GS, 84/4)

Mirzâ aslında şehzâde anlamındadır ve beyitten anlaşıldığı üzere *mirzâ* tipi genç/*yiğit* olarak düşünülmektedir.

Kendini de yaşlı bir köle/*karı kul* olarak düşünen şair, genç/*yiğit mirzâ* ile hem yaş hem de statü itibariyle tezat oluşturduğunu vurgular.

Ay ile hurşid ata birle ana bolsa sanga

Kul dedikdin hâsıl olgan dik durur mirzâ oğul (FK, 381/5)

Ay, ana ve güneş de ata olsa ancak senin kul dediğin birisi gibi bir oğul doğururlardı diyerek şair, mîrzâ'yı methetmektedir.

Beyitteki dikkat çeken husus ise mîrzâ'nın *oğul* lafzı ile birlikte kullanılmasıdır.

2. 81. MİZBÂN (میزبان)

mîzbân (F.) [mîz+bân] **1.** ev sahibi. **2.** konuk ağırlayan, konuk sahibi. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Ev sahibi.

Şiirde, konuk/*mihmân* tipi ile beraber geçer.

Misafir için canını bile veren bir ev sahibinden/*mîzbân* bahseden şair, menfi bir misal olarak, konuk bakmazken içeceğine zehir katan bir ev sahibinden de bahseder.

Bu dünyayı bir misafirhane gibi gören şair, aslında *mîz-bân*ın da misafir olduğunu söyler.

Şiirde, misafir ağırlamanın adabına da gönderme yapılır. Misafiri gitmek isteyince üzülen ev sahibinin hayırla yâd edileceğine ve konuk içki içerken kendisi içmeyen ev sahibinin hoş karşılanmayacağına değinilir.

Şair, estetik bir bakış açısıyla, can evi demek olan gönlünü eve, gönlünde sürekli ikamet eden ayrılığı/*hicrân* ev sahibine, arada sırada gönlüne uğrayan aşkı da misafire benzeterek çeşitli imajlar oluşturur.

Epitetler: *mîhmân, öy/ev, mîzbânlıg resmi, halvet*

Mizbân: Allah

Kişi bu nev‘ halvetni niçük kılgay ta‘akkul kim

Hak anda mizbân bolgay habîbi mîhmân anda (FK, 42/2)

Miraca çıkan peygamberi bir konuğa/*mihmân*, onu davet edip ağırlayan Allah'ı da bir ev sahibine/*mizbân* benzeten şair, böyle bir buluşmayı/*halveti* insan nasıl tasavvur edebilir demektedir.

Âşık ve Mizbân

Çihresiga mîzbân olsun közüm ol çihreni

Közlerim öyidin özge öyge mihmân eyleme (NŞ, 531/2)

Şair, beyitte, gözlerini ev sâhibine ve sevgilinin yüzünü de güzel bir misafire benzetirken bir yandan da o güzel misafirin, gözlerinden başka bir eve konuk olmamasını dilemektedir.

Közümni könglüme andak ki mîzbân kıldıng

Yüzümni közüme hem kâş mîhmân kılsang (FK, 352/7)

Şair, gönlünü eve, gözünü ev sahibine, sevgiliyi de misafire benzetmektedir.

Mizbân ve Dünyâ

Niçe kün ‘âlemde çun mihmân-sin içkil bâde kim

Mîz-bân kalmas bu fânî dehr ara mihmân dagı (FK, 645/6)

Şair, rindâne bir bakış açısıyla, bu dünyada misafirin/*mihmân* kalmadığı gibi ev sahibi *miz-bân* de kalmaz diyerek, içip eğlenmeyi salık verir.

Şairin, bakış açısına göre aslında ev sahibi de bir nevi yolcudur.

Vasl ara hicrân yaşurdı ‘ışk könglüm katliga

Miz-bân zehr izdi suga tapmayın mihmân vukûf (BV, 307/3)

Vuslatta bile sevgilisine kavuşamayan şair, bunu ev, ev sâhibi ve konuk istiaresiyle anlatır.

Ev, âşığın gönlüdür, aşk misafirdir, ayrılık/*hicrân* ise ev sahibidir. *Hicrân,* âşığın gönlünde sürekli olduğundan ev sahibidir; *aşk* âşığın gönlüne çok az uğradığından misafir gibi düşünülmüştür. *Hicrân,* ev sâhibi olarak misâfire su ikram etmekte fakat o görmeden de içine zehir karıştırmaktadır.

Konuk Ağırlama Adabı

Canım içre bolmasa ey sîm-ten mihring sining

Mîz-bânlıg resmide canım kirekmes ten ara (NŞ, 38/3)

Şair, *can evimde senin aşkın var, yoksa ev sahipliğinin gereği olarak canımı verirdim* diyerek estetik bir biçimde ev sahipliği ve konuk ağırlama adabından bahseder. Can eve benzetilmekte ve sevgilinin aşkı, burada bulunan bir misafir gibi düşünülmektedir.

Aynı minvalde olan aşağıdaki beyitte mana daha açıktır:

Mîzbânlıgda Nevâyî ni ‘aceb cân birse

Kim ölüg tirgüzür irmiş anga mihmân bolgan (NŞ, 489/9)

Misafirperverlikten ve misafir için canını vermekten bahseden şair, *ev sâhibi olarak Nevâyî can verse şaşılmaz, ona mihmân olan sevgili ölüleri diriltirmiş* demektedir.

Ey Nevâyi yâr mihmân bolsa mey tutkaç sömür

Mîzbân zâhid hoş irmes bolsa mihmân içküçi (NŞ, 648/7)

Beyitte, konuk ağırlama adabına telmih yapan şair, ev sahibi ve misafirin hayat tarzlarının çatışmasından bahsetmektedir.

Rindane bir bakış açısıyla meseleye kendince bir çözüm sunmaktadır. Misafirini iyi ağırlamak adına ev sahibinin de içmesi gerektiğini söyleyerek, ev sahibi/*mizbân* zâhid olursa ve konuk/*mihmân* içkici olursa hoş olmaz demektedir.

Lîk mihmânga kirek iyle ma‘âş

Kim eger mülkige ‘azm iylese fâş

Miz-bânlarga melâlet yitkey

Hayr birle il anı yâd itkey (FK, 689/179, 180)

Eğer *mihmân* gitmek için memleketine yöneldiğinde, *mîz-bân*’ın canı sıkılır ve üzülürse, işte onu halk hayırla anar diyen şair, iyi bir ev sahibi olmanın, misafir ağırlamanın hatta gittiğinde üzülmenin, iyi bir şöhrete ve halk arasında hayırla anılmaya vesile olduğunu söylemektedir.

2. 82. MU'ALLİM (معلم)

mu'allim (A.) öğretmen, muallim. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Muallim. İlk mektep hocası. (bknz. *müderris*) (bknz. *üstâd*)

Muallim, birlikte kullanıldığı ifadelerden anlaşıldığına göre, ilk mektep hocasıdır. Çocuklara, *levha-i ta'lîm* tabir edilen yeşil renkli tahta üzerine yazılmış alfabeyi/*ebced* talim ettirir. Defterlerini kontrol edip tashih eder.

İlk mekteplerde başka neler öğretildiği mevzusunda çok fazla malumat vermeyen şair, muallimi, çocuklara feleğin cevrini öğretmek gibi bazı hayat derslerini vermediğini söyleyerek eleştirir.

Yine şair, aşk karşısında akl'ı, muallimin karşısında elifba okuyan bir çocuğa benzetir.

Mu'allim kelimesi, bir işte *usta* olan kimse anlamında da kullanılmaktadır.

Epitetler: *mekteb, tıfl, oku-, levh, levha-i ta'lîm, örget-, ebced*

Mu'allim ve felek

Ger mu'allim levh-i mînâ cevrin örgetmes nidin

Levha-i talîmin itti levh-i mînâ dik yaşıl (BV, 391/5)

Felek, eski kozmik telakkide yeşil renkli olarak düşünülmekte *levh-i mînâ* yahut *atlas-ı mînâ* olarak adlandırılmaktadır. *Levha-i ta'lîm* ise, eski mekteplerde üzerine alfabe ve bazı hazır okuma parçalarının yazıldığı ince tahtadan yapılmış levhalardır. Bu levhaların yeşil renkli olduğunu beyitten öğreniyoruz. Şair, muallimin mektepte okuttuğu ders levhalarıyla yeşile yakın mine rengindeki gökyüzü/*felek* arasında teşbih ilişkisi kurmaktadır.

Muallim, ilk mektep çocuklarına alfabe/*ebced* öğretir fakat hayatları boyunca kendilerine lazım olacak olan feleğin cevrini öğretmez. *Muallim levh-i mînâ cevrini öğretmez o halde neden levha-i ta'limini levh-i mînâ gibi yeşile boyadı* diyen şair, muallimi tenkit etmektedir.

Muallim ve Aşk Dersi

'Işk ol bir mu'allim ki anıng mektebide

'Akl okup tıfl kibi levh-ı fenâdın ebced (FK, 125/4)

Şair, aşkı muallime, âşığı ise muallimin karşısında ezberden elifbâ okuyan bir çocuğa benzetir. Talim levhasından alfabeyi okumak nispeten daha kolaydır. Fakat ilk mektep çocuğu için muallimin karşısında ezbere okumak ise oldukça zordur.

Beyitte *levh-i fenâ* lafzı ile *levha-i ta'lîm*'e telmih yapan şair, aşkı, fâni olan yani görünmeyen yahut olmayan bir levhadan bir şeyler okumaya benzetir.

Mu‘allim ve Defter Tashîhi

Yitürdi cismime rûh ay kuyaş meger ki Mesîh

Mu‘allim irdi demi kim anı sevâd itting (GS, 367/4)

Yukarıdaki beyti aldığımız manzume, şairin, sevgilisinden gelen bir mektubun/*nâme*, ayrılık/*hecr* ile nerdeyse cansız düşmüş cismine âdeta can verdiğinden bahsettiği yek-âheng bir gazeldir.

O güneş gibi sevgilinin mektubu cansız vücuduma ruh üfledi, Mesih bu işte muallimdir -cansız bedenlere can verme mevzusunda- fakat sen onun defterini karalayıp tashih ettin diyen şair, çocukların alfabe öğrenmek için ilk alıştırmalarına ve muallimin bunları tashih etmesine telmih yapmaktadır.

2. 83. MUGANNÎ (مغنى)

mugannî (A.) 1. şarkıcı, şarkı söyleyen. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Şarkıcı. Çalgı çalıp şarkı söyleyen. (bknz. *mutrib*)

Muganni, lügat manası olarak teganni eden yani şarkı söyleyen manasına gelse de şiirlerde hem çalan hem de söyleyen kimse için kullanılmaktadır.

Muganni; *kopuz, sâz, ûd, çeng* ve *ney* gibi bazı enstrümanlarla, çeşitli musiki ıstılahı ve makam adları ile birlikte anılır.

Aynı zamanda muganni, ses bakımından *ün, âvâz* ve *lahn* lafızları ile birlikte geçer. Muganninin sesi *Dâvûdî* ve *Mesihvârî* olarak adlandırılır. Ölü canlara adeta can verdiği ve ruh üflediği söylenir, tesirli olmasından dolayı da sesinin sihirli olduğu düşünülür. Muganninin sesinin bazen tahriş olması ve şarkı söyleyememesi de şiirde kendine yer bulur.

Muganni, eğlence/*'ıyş* hayatının vazgeçilmez tiplerindendir. Meyhane ve bezm, mugannisiz eksik kalır ve şair muganni yoksa içmek istemez. Şair, *nağme-i muğâne* tabirini, meyhaneye mahsus bir müziği tanımlamak için kullanmaktadır.

Şiirde, muganninin *melal* ve *hüzn* ile de anıldığı görülür. Aşk acısı yahut ayrılık/*hecr* acısı çeken şair, hüzünlü bir şeyler çalarak muganninin haline tercüman olmasını ister. Çektiği acılar yüzünden öleceğini düşünen şair, bazen de muganniden ağıt havaları/*nevha ahengi* çalmasını rica eder.

Muganni, eski kozmik telakiye telmih yapılarak *zühre* yıldızı ile birlikte anılır. *Zühre* yahut *nâhid*, güzelliği ile ve çalgıcı olmasıyla geçmektedir. Şair, muganninin her iki hususiyetini kozmik göndermelerle sıkça vurgular. Muganninin güzelliği aya, çalgıcılığı zühreye, çalarken alnında beliren ter damlaları da nâhide benzetilir.

Muganni tipi, resmi ve askeri müzik ile birlikte de anılmaktadır. Muganni, *kûs-ı rıhlet* çalınması ile birlikte geçmekte; sultanın gelişi ile alakalı bir törende hazır bulunmasına ve icra yapmasına değinilmektedir.

Epitetler: ***(enstrümanlar ve aksesuarlar)*** *kopuz, sâz, zîr ü bem, mızrâb, ney, çeng, def, ʻûd* **(muganni)** *zühre, üni hırâş tap-, turfe mugannî* ***(müzik ve makamlar)*** *nevâ âhengi, lahn-ı Dâvûdî, nağme tüz-, figân, nevâ-yı dil-güşâ, bağla-, rişte-i nağme, terennüm, munglug nevâ, sâz tüz-, âvâz tüz-, munglug sürûd, ırak, hicâz, hurâsân, turfe ün, nağme-i muğâne*

Mugannî ve Melâl

Hecrdin öldi Nevâyî sâkiyâ tut câm-ı mey

İy mugannî sin nevâ âhengide kopsa kopuz (FK, 215/9)

Şair, ayrılık acısından nerdeyse öldüğünü söyleyerek muganniden *nevâ* ahenginde kopuz çalmasını istemektedir.

İy mugannî hecr zaʻfıdın hazîn-min iyle kim

Lahn-ı Dâvudî bile kilmes Mesîh-enfâsı hoş (FK, 261/2)

Şair, ayrılık/*hecr* zaafı yüzünden hazin olduğunu, muganninin *Dâvûdî* sesinin ve *Mesihvârî* nefesinin bile kendine hoş gelmediğini söylemektedir.

Mugannî Nevâyî figânın işit

Ki sâzıng ara zîr ile bemde yok (FK, 334/7)

Âşık şair, *figân* etmektedir ve muganniye seslenir, ey muganni benim figanımın çıkardığı sesler senin zîr ve beminde yok.

Beyitte geçen *zîr ü bem* tabiri, sazın en ince ve en kalın telleri demektir. Aşk yüzünden acı çekmekte olan şairin bazen inleyip bazen de figan çekerken çıkardığı sesleri sazın çıkarmasına imkân yoktur.

Ey mugannî yâr bezmide nevâ-sâz eyleseng

Cân fidâng olsun gamım şerhidin âğâz eyleseng (NŞ, 361)

Şair, bezmde muganniden, *nevâ* makamında ve gamlı halini şerh eden bir şeyler çalmasını istemektedir.

Kitürgil rez-kızın sâkî mugannî nagme'î tüzgil

Ki ol kökdin kitürgey zühreni efgânga mızrâbıng (FK, 373/7)

Şair, bir eğlence meclisinde hüzünlü olduğu bir sırada, sakiden şarap getirmesini, muganniden de hüzünlü bir şeyler çalmasını istemektedir.

Mugannide çalmasını istediği parçalar ise gökteki zühre yıldızına bile figan ettirecek kadar hüzünlü olmalıdır.

Ay mugannî tüz makâm-ı nevha kim çıkmakkadur

Haste cân cism öyi atlıg külbe-i ahzânıdın (GS, 500/7)

Şair, hastadır, canı bedeninden/*cism* çıkmak üzeredir. Muganniden ağıt makamında/*makâm-ı nevha* bir şeyler çalmasını ister.

Ey mugannî çun nihân râzım bilür-sin sâz tüz

Tartıban munglug nevâ sâzıng bile âvâz tüz (BV, 220/1)

Şair, gizli bir derdi olduğunu bilen muganniden *nevâ* makamında bir şeyler çalmasını istemektedir.

Mugannî ve Bozuk Ses

Dimegil ‘özr iy mugannî kim ünüm tapmış hırâş

Kır uşol sühân bile könglümdin anda sûretin (FK, 527/6)

Şair, beyitte, sesinin tahriş olması yüzünden özür dileyen bir muganniden bahsetmektedir.

Muganniyâ kil ü tüzgil hırâşlıg ünüme

Hazîn terâne ki rûdung bemidedur könglüm (GS, 428/3)

Şairin, çok bağırıp ah etmekten ses telleri tahriş olmuştur ve pes okuyamaz. O yüzden muganniden, bam telinden hazin ve tiz teraneler çalmasını ister.

Kiçe ‘îş ehli mugannî lahnıdın hoş-hâl imes

Ançа kim min tangga tigrü itleri feryâdıdın (FK, 490/3)

Lahn kelimesi, güzel ses anlamına gelmekle beraber telaffuz hatası manasına da kullanılır.

Şair, muhtemelen kelimenin bu anlamını kullanarak, meclistekilerin, gece boyunca, bozuk telaffuzlu bir muganninin sesinden rahatsız olduklarını söylemektedir.

Resmî Müzik

Sâkiyâ mey tut mugannî nevha ahengini çal

Kim sipâh-ı ‘ömrüm olmış kûs-ı rıhlet çalgu dik (GS, 346/4)

Kûs-ı rıhlet, hareket-hücum davulu demektir. Hükümdar bir yere gitmek için hareket ettiğinde çalınır.

Mugannî bir nevâyî tüz Nevâyî nağmeî körgüz

Ayagçı tamsa tut tokkuz ki Dârâ-yı zaman kildi (GS, 612/7)

Beyitte, ayagçının dokuz kadeh sunduğu, muganinin şarkı söylediği ve şairin nağme yaptığı bir teşrifattan bahsedilmektedir. Tüm bunlar *Dârâ-yı zamân*ın yani sultanın gelmesi şerefinedir. (bknz. *ayagçı*)

Mugannî ve Güzelliği

Tang yok ol meh-veş mugannî tutsa câm-ı mey sabûh

Ni üçün kim zühredür tâli‘ bolur ahter sabâh (FK, 110/4)

Şair, sabahleyin ay yüzlü bir muganninin kendisine sabah şarabı getirmesini, seher vakti zühre yıldızının doğmasına benzetmektedir.

Kemdür ey gül-rûh mugannî hüsn ü savtung cenbiga

Yengi ay birle kuyaş cürmidin olsa çeng ü def (NŞ, 305/5)

Şair, yeni ayı yani hilali çenge, güneşi de defe benzetir. Fakat güzelliği ve sesi karşısında bunların ona layık olmadığını söyleyerek, muganninin güzelliğini vurgulamaktadır.

Mugannî ve Müzik

Bir mugannîdin nevâ tapmak tiler sin çeng dik

İgri kad birle işing feryâd u efgân boldı tut (GS, 73/7)

Muganninin söylediklerinden zevk ve keyif almak ve onun sanatını idrak etmek istiyorsan, çeng gibi eğilip inlemelisin diyen şair, hüzün ve melâli öne çıkarmaktadır.

Diğer bir okuma ile şair, muganniden bir nağme yapmasını istiyorsan, eğilip rica ederek sesini duyurman gerekir demektedir.

Ey mugannî kadeh ü şem‘ ü bu bî-hod sarı bak

Bu bolur mudhik ü mübki vü münevvim çalmak (NŞ, 314/6)

Güldüren/*müdhik*, ağlatan/*mübkî* ve uyutucu/*münevvim* kelimeleri, ilk mısradaki kadeh, şem ve kendinden geçmiş şair ile *mürettep leff ü neşr* oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Şair, muganninin çaldıklarının herkese farklı tesir ettiğini söylemektedir. Muganni çalarken, kadeh gülmekte, şem ağlamakta, şair ise kendinden geçmektedir.

Anga bu bes ki cihân milkin aldı söz birle

Çikip sipâh mugannî dem-i füsûn-sâzı (NŞ, 651/7)

Şair, muganninin herkese tesir eden sesinin büyülü olduğunu düşünmektedir.

Mugannî ehli gâhî nükte üzre kîl u kâl itti

Tegannî hayli nağme içre gâhî zîr ü bâm çikti (NŞ, 607/8)

Şair, beyitte, çalanların ve söyleyenlerin olduğu bir grup çalgıcının, kendi aralarında konuşmalarını ve grubun koordinasyonu için bir şeyler çalıp söylemelerini tasvir etmektedir.

Ay Nevâyî zâr cisming nâle kılmas za'fdın

Eyle kim süst olsa ün bolmas mugannî târıda (GS, 570/9)

Nevâyî'nin ağlamaktan bünyesi zayıf düşmüştür ve figan edemez hale gelmiştir. Şair, bu durumunu, sazın teli gevşek olursa muganninin ses çıkaramamasına benzetir.

Mugannî ve Çaldığı Enstrümanlar: ***Sâz, çeng, def, ney, 'ûd***

'Ûd dik köymeklikim şerh it lisân-ı hâl ile

Nağmede 'ûdung lisânın sihr-i pervâz eyleseng (NŞ, 361/2)

Bu gazelin tamamında şair, musiki ile ilgili göndermeler yapmaktadır. Bu beyitte ise muganniden, udun sihirli sesi ile haline tercüman olmasını istemektedir.

Ûd lafzı beyitte iki kez geçmekte ve birincisi tütsü gibi yakılan öd ağacını, ikincisi ise muganninin çalgısını ifade etmektedir.

Bezm ara örter Nevâyîni nihân munglug sürûd

Ey mugannî çun nihân râzım bilür-sin sâz tüz (BV, 220/7)

Şair, bu beyitte muganninin enstrümanını *sâz* olarak ifade etmektedir. Bu, *sâz* lafzı ekseriyetle mutlak enstrüman manasına kullanılmaktadır.

Sâz tüz- tabiri ise *saz çal-* anlamındadır.

Sâkî harâb-ı câm-ı harâbât-ı ‘ışk-min

Tutkıl kadeh mugannî itip sâz çeng ü def (BV, 305/7)

Sâz it-, uygun hale getirip, akort edip çalmak anlamında kullanılmaktadır. Şair, muganniden, *çeng* ve *def* ile bir şeyler çalmasını istemektedir.

Bu fasl ara hoş irür ak öy içre bâde otı

Bu ot yarurga mugannî agızga almak ney (FK, 625/5)

Şair, muhtemelen bir çeşit meyhaneyi kastettiği ve *ak öy* dediği bir mekânda içmekte ve şarabın hararetini, muganninin üflediği neyin daha da alevlendirdiğini söylemektedir.

Şair, gönlündeki ateşi, şarapla söndürmeye çalışmakta fakat muganni, ney üfleyerek bu ateşi yellemektedir.

Fasl, *mugannî* ve *ney* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır.

Mugannî; Ses, Makamlar ve Nağmeler

Ey mugannî tut ‘ırak ahengi vü körgüz hicâz

Kim Nevâyî hâtrı bolmış Hurâsândın melûl (BV, 367/7)

Şair, muganniye, sürekli *Horasan* makamı çalınmasından yahut bu makamın hüzünlü olmasından sıkıldığını *Irak* ve *Hicaz* makamlarında bir şeyler çalmasını söylemektedir.

Figân ki turfe mugannî üni bile hoşmin

Velî n’itey ki yüzige kitâb irür hâyil (BV, 392/5)

Beyitte, muganninin güzel sesi ile bir şeyler söylediği fakat önünde duran ve muhtemelen güftlerin yazılı olduğu bir kitabın ise yüzünü kapattığı bir sahne tasvir edilmektedir.

Şair, muganninin sesi ile hoştur fakat kitap yüzüne perde olduğundan yüzünü görememektedir ve bu konuda elinden bir şey gelmez.

Şair, ayrıca, *turfe* lafzı ile muganninin sesinin orijinal olduğunu vurgulamaktadır.

Ey mugannî bes ki yığlatkay-sin ilni bezm ara

Ger Nevâyî âhı birle nağmeni sâz itke-sin (BV, 498/7)

Şair, muganniye seslenerek eğer nağmeni Nevâyî'nin çektiği aha uydurursan halkı ağlatırsın demektedir.

Halkı ağlatacak kadar tesirli nameler çalmak muganninin başarısıdır.

Çü mecnûn kıldıng imdi ay mugannî gûşe tâbıngnı

Köngül sevdâsı teskîni üçün boynumga tümâr it (GS, 82/2)

Gûşe tâbı lafzı, tam olarak anlaşılamasa da, muhtemelen, sazın boyna asılmasını sağlayan askı anlamındadır. Şair, muganniden *gûşe tâbı*nı alıp, boynuna muska yapmak istemektedir.

Mugannî nağmesi can birse bezm ehliga tang yok kim

Nevâyî rişte-i cânın isip çengige târ itmiş (GS, 254/10)

Şair, muganninin, bezm ehlinin adeta, canına can katan nağmesinin güzel olmasını, kendi can ipini çengine tel yapmış olmasına bağlamaktadır.

Subh deyr içre mugannî ile tüzdi şerr rûh

Kim ünidin boldı Rûhu'llâhga âheng-i sabûh

Tâze boldı rûhlar ol nev' şedd-i rûhıdın

Kim lisân-ı hâli Ruhu'llâhga kıldı tâze rûh (NŞ, 106/1, 2)

Şair, muganninin sesini ve müziğini överken, ruhları tazelemesinden bahsetmesi dikkat çekicidir.

Hz. İsa'nın ölü bedenlere ruh üflemesi gibi, muganni de sabah vakti uykulu bedenlere çaldığı namelerle adeta ruh üflemektedir.

Mugannî ve Eğlence

Min ü mey-hâne ki sâkî vü mugannî kılmış

Çeng zülfi vü tarâb sâgarı birle pâ-best (GS, 92/2)

Şair, meyhaneye kendi iradesiyle gitmemektedir. Onu oraya çeken, eğlence kadehi/*tarâb sâgarı* ile *sâkî*, çeng zülfüyle *mugannî*dir.

Mugannî ve *sâkî,* rind şairin meyhaneye gitmesinin başlıca sebebidir. Beyitten, muganninin meyhanede bir şeyler çaldığını ve insanların buraya gelişinde epeyce tesirli olduğu anlaşılmaktadır.

Sanga Kevser suyı vü lahn-i Dâvûdî ki deyr içre

Mugannî nağmesi birle manga câm-ı muğânî bes (GS, 234/6)

Muganni tipi, eğlence hayatını temsil etmektedir. Rind şair, bu dünyada muganninin nağmesi ve meyhane kadehi ile eğlenmeyi, cennetin kevser suyuna ve Dâvûdî sesli namelerine tercih etmektedir.

Zühd ahengin Nevâyî her niçe kim sâz iter

Bir nevâ birle mugannî yana yoldın azgurur (GS, 163/9)

Mugannî'nin yoldan çıkarması ve şairi zühdden uzak tutması, bu tipin karakterini de çizmektedir. Sosyal hayat içerisinde, eğlenceyi ve sefahati temsil eden muganni, şairi bir nevasıyla etkileyip ibadetten/*zühd* uzaklaştırmakta ve eğlenceye sürüklemektedir.

Yoldan çıkarmak/*yoldın azgur*- lafzıyla muganninin yoldan çıkarıcı olarak görülmesi, şairin ve toplumun bu tipe nasıl baktığını vermektedir.

İy mugannî bir nevâ-yı dil-güşâ tüzgil ki çeng

Rişte-i nağmengga baglaptur ser-â-ser könglini (FK, 640/6)

Şair, muganniden gönül ferahlatan bir nağme/*nevâ-yı dil-güşâ* istemektedir.

Mugannî ve Âşık

Ay mugannî bolma gâfil kim zebân-ı hâl ile

Nevha eyleydür mining hâlimga sâzıng bemleri (GS, 613/6)

Şair, muganniden daha dikkatli olmasını rica etmektedir. Çünkü çaldığı saz, hal dili ile şairin durumuna ağıt yakmaktadır.

Nevâyî'din fenâ çün hâsıl oldı kılga sin ay 'ışk

Nevâyî rişte-i cânın mugannî 'ûdınıng târı (GS, 648/9)

Şair, aşkın sıkıntıları yüzünden zayıflamış ve nerdeyse yok/*fânî* olmuştur. Ne kadar zayıfladığını ise muganninin uduna tel olabileceğini söyleyerek vurgulamaktadır.

Rind ve Mugannî

Ey mugannîler Nevâyî mest idi küç oyganur

Anı oygatmakka bir dil-keş terennüm iylengiz (BV, 217/7)

Sarhoş olduğunu söyleyen şair, mugannilerden kendini, hoş şarkılar mırıldanarak uyandırmalarını istemektedir.

Zühd içide tapmadı Nevâyî çü makâmî

İmdi kılur âheng

Kim bolgay ol u bâde vü bir turfa mugannî

Muğ külbesi me'vâ (GS, 677/6)

*Zühd*te kendine bir makam bulamayan Nevayî, şimdi meyhanede bâde, ve mugannî ile ahenk tutmaktadır.

Mugannî ve Bezm

Sâkî kadehi tutkıl u ey turfe mugannî

Bezm ehlini kıl bir niçe mızrâb ile mültez (NŞ, 130/6)

Bezmde, saki kadeh dağıtırken, muganni de bir şeyler çalarak meclistekilerin eğlenceli vakit geçirmesini sağlamaktadır.

Demî bezmim tüzük ʻayşım zülâlin isterem sâfî

Mugannî sin dagı tüz rûd sâkî sin dagı mey süz (NŞ, 203/8)

Eğlence meclisinin vazgeçilmez iki tipi saki ve mugannidir.

Bezmin, bir müddet de olsa düzgün ve olması gerektiği gibi olmasını isteyen rind şair, meyin tortusunun süzülüp saflaştırılmasını ve mugannının ise sazının tellerini gerginleştirerek akort etmesini, bezmin en önemli ön hazırlıkları olarak vurgulamaktadır.

Muganniyâ niçe âheng-i hecr veh bir hem

Visâl sazını birkit firak riştesin üz (NŞ, 205/3)

Ayrılık/*hecr* ahenginden bıkmış olan şair, vuslat sazının telini sıkılaştırıp firak riştesini kırmak istemektedir.

Ün çikip mey tut dir irsem deyr tâkıga sadâ

Dime kim uş bu mugannî hem nidâ eyler sürûş (NŞ, 243/4)

Rind şair, bağırarak şarap getirin demektedir, sesi meyhanenin kubbesinde yankılanır, duyanlar ise bu muganni hem bağırıyor hem de *sürûş* ediyor demektedirler.

Mugannî ve Meyhâne

Muğ deyri ey mugannî hoştur velîk içmen

Tâ nağme-i muğâne bezm içre çalmagay-sin (NŞ, 485/6)

Muganni, meyhane nağmeleri çalmazsa içmem diyen şair, muganniyi, eğlence hayatının vazgeçilmez bir unsuru olarak vurgulamaktadır.

Beyitte geçen *nağme-i muğâne* tabiri, meyhanede çalınan ve oraya mahsus bir müzik nevini ifade etmektedir.

Meyga âheng it Nevâyî kim mugannî her zaman

'Iyş tahrîrin 'ayân eyler lisân-ı 'ûd ile (NŞ, 539/7)

Beyitteki tabloda, bir muganni meyhanede ud çalmaktadır. Çalınan parçanın etkisiyle şair, eğlenceye/'*ayş* ve meye yönelmektedir.

Muganni ve Kozmoloji

Ay mugannî zühresidin kökni kılgung münfa‘il

Sin ki her tir katresin bir turfa nâhid eyleding (GS, 361/4)

Şair, bir şeyler çalarken terleyen muganninin ter damlalarını nâhide benzetmektedir. *Nâhid* de aslıda zühre yıldızı demektir.

Zühre, eski kozmolojide güzelliğin sembolü olmasının yanı sıra çalgıcı olarak da geçmektedir. Şair, muganninin güzelliğine de vurgu yapmaktadır.

2. 84. MUĞ-BEÇE (مغ بچه)

muğbeçe (F.) [muğ+beççe<beççe-i muğ] مغبچه **1.** ateşperest çocuğu, zerdüştî çocuğu. **2.** meyhaneci çırağı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Meyhaneci çırağı. Meyhane garsonu. (bknz. *deyr pîri*) (bknz. *rind*)

Muğ-beçe, *muğ* ve *deyr pîri* meyhane görevlileridir. Dîvânlarda, *deyr pîri* ve *muğ-beçe* tipleri sıkça işlenirken *muğ* tipinden çok az bahsedilmektedir. *Deyr piri* meyhanenin yöneticisi konumunda iken *muğ-beçe* çırak statüsündedir.

Muğ-beçenin, meyhanede, bade satmak/*bâde-fürûş,* müşterileri güler yüzle karşılamak, saygı ile hizmet etmek, şarabı getirmeden önce süzerek saflaştırmak gibi bazı görevleri vardır.

Ayrıca muğ-beçe, müşterilerin hal ve hatırlarını sorar, onlara içki arkadaşlığı/*harîf* eder, onlarla sohbet eder, sarhoş olmalarını engeller, sarhoş olan ve taşkınlık edenleri meyhaneden kovdurur…

Şiirlerde, muğ-beçelerin bazı müşterilere iyi davranmadıkları, bazılarından içtinap ettikleri, bazılarına da hizmette kusur ettiklerine değinilir. Küçük yaştaki bu tecrübesiz çırakların hatalarını, cömert ve iş bilir *deyr piri* telafi etmektedir.

Muğ-beçe de deyr piri gibi Hıristiyan'dır. Müslümanla münasebeti çatışma halindedir. Din yolunu keser, Müslümanlar arasında tefrikaya sebep olur, onları mest edip din ve imanlarını yağmalar, onları kâfir yapar.

Muğ-beçe, *oğul* lafzı ile birlikte geçmektedir. Cinsiyeti erkek olmasına rağmen müennese mahsus sıfatlarla birlikte anılır. *Bedî', hüsn, meh-lîka* ve *hûr-i 'ayn* lafızları onun fiziki güzelliğini yansıtırken *âşûb-ı zamâne* ve *âfet* lafızları da çevresi tarafından muğ-beçeye nasıl bakıldığını göstermektedir. Ayrıca muğ-beçe, nazlıdır,

nazik tabiatlıdır, çevresindekilerin gönüllerinde hasret ateşi yakar, *cilve-ger* ve *işve*lidir.

Rind şair, muğ-beçeye karşı olan hissiyatını, *'ışk* ve *hayrân* lafızları ile tanımlar. Meyhaneye onun hüsnünü temaşa etmek için gittiğini söylerken bunun cemiyet nezdinde kendini rüsva ettiğinin de farkındadır.

Rind, muğ-beçe yüzünden ser-mest ve pejmürde bir haldedir, onun yüzünden iflas etmiştir, tüm parasını ve giysilerini kaybetmiştir, onun yüzünden itibarını, imanını ve dinini kaybetmiş ve rüsva olmuştur. Fakat tüm bunlara rağmen rind şair, kendisine muğ-beçenin sakilik etmesini ister, muğ-beçe yoksa içmek istemez, onunla sohbet etmeyi ganimet olarak görür, kendisini mest eden ve gamlardan kurtaran muğ-beçeye canını dahi feda etmek ister.

Rind ve âşık şairin dindar tiplerle sürekli çatışmasının bir sebebi de muğ-beçedir. Bu sebeple şair, muğ-beçeyi ve onunla olan münasebetini; dindarlarla, onların söylemleri ve yaşam tarzları ile sıkça karşılaştırmaktadır. Şaire göre şeyhin makalatını dinlemektense muğ-beçenin elinden mey içmek gönle daha tesirlidir; muğ-beçe, vâ'izin tarif ettiği huriden daha güzeldir, zühd ehli mescitte ve mihrap tarafında toplanırken rindler, deyrde muğ-beçenin başında toplanmaktadır. Rind şair ayrıca sözleri ile sürekli kendisini taciz eden *fakîh*i de muğ-beçe ile olan münasebetini hatırlatarak kızdırır.

Muğ-beçe, sefahat ve eğlence hayatının sembol tiplerinden biridir. Bu eğlence ise cemiyetin büyük bir kesimi tarafından kabul görmemekte hatta aykırı bulunmaktadır.

Epitetler: ***(dini kimliği)*** *küfr, muğ-beçe-i bâde-perest; zünnâr, çelî-pâ, mesîh, Meryem,* ***(mekânı)*** *deyr, âteş-kede-i 'ışk, muğ deyri, büt-hâne* ***(simge eşyaları)*** *küp, bâde, zünnâr, çelî-pâ, sâgar, kadeh, sifâl* ***(cinsiyeti, güzelliği ve karakteri)*** *nâz, âşûb-ı zamâne, âfet, oğul, işve, bedî', cilve-ger, hüsn, meh-lîka, hûr-i 'ayn, nâzük-hûy*

Muğ-beçe'nin Dini Kimliği

Çu deyr hıdmetin artugrak iylerem ni 'aceb

Bilimge muğ-beçe zülfeynidin iki zünnâr (FK, 137/5)

Beyitte, *muğ-beçe* lafzı, Hıristiyanlıkla ilgili bazı kelimelerle birlikte geçmektedir.

Şair, muğ-beçenin zülfünü Hıristiyanların bellerine bağladıkları kuşağa/*zünnâr* benzetmektedir. *Deyr* lafzı ise hem kilise hem de meyhane anlamlarına gelmektedir.

Yana bir yanıda ol muğ-beçening zülfi kibi

Ükülüp rişte-i zünnâr u çelî-pâ irdi (FK, 642/4)

Beyitte muğ-beçe, bel kuşağı ve haç manasına gelen *zünnâr* ve *çelî-pâ* lafızları ile birlikte geçmektedir.

Deyr ili tuttı Mesîhâ sûgını iy muğ-beçe

Bes ki Meryem çerhi dik hecringde şîven iyledim (FK, 443/6)

Muğ-beçe; *Mesîh, deyr* ve *Meryem* gibi bazı Hıristiyanlıkla alakalı kavram ve telmihlerle birlikte anılmaktadır.

Beyitte, geçen *mesîhâ sûgı* lafzı, *Hıristiyan çarşısı* anlamına gelmektedir. Beytin manası tam olarak anlaşılamasa da, *muğ-beçe* de dâhil olmak üzere

kilisedekiler/*deyr ili* Hıristiyan çarsısına gitmişlerdir. Rind şair ise muğ-beçenin yokluğunda, Meryem'in ip eğirdiği çark/*Meryem çerhi* gibi inlemiştir.

Muğ-beçe ve Müslüman

Deyr içinde sorma zünnârımnı kim ol muğ-beçe

Muhkem itti zülfidin târâc-ı İslâm iylegeç (FK, 100/7)

Şair, *deyr*dedir ve belinde *zünnâr* vardır. Bu durumunu soran birisine yakınarak, *o muğ-beçe önce Müslümanlığımı yağmaladı sonra da bana zülfü ile sağlamca zünnâr bağladı* demektedir.

Mest çıkıp deyrdin ol muğ-beçe

Tefrika saldı yana İslâm ara (FK, 25/6)

*Muğ-beçe*nin meyhaneden sarhoş bir şekilde çıkması, Müslümanlar arasında kargaşaya sebep olmaktadır.

Alttaki beyitte de benzer bir durum vardır:

Deyrdin ser-hoş çıkıp yüz nâz ile iy muğ-beçe

Ehl-i takvî içre ot sal mâliş-i İslâm bir (FK, 181/4)

Beyitte, şair, sarhoş muğ-beçeden, deyrden naz ile çıkmasını, takvalı Müslümanlar arasında adeta ateş salmasını ve kargaşaya sebep olmasını istemektedir.

Takva sahibi müslüman/*ehl-i takvî,* dinine daha bağlı müslüman demektir. Mutlak Müslümana göre daha güçlü imana sahip bir Müslümanı tanımlayan takvâ sıfatı ile şair, muğ-beçenin tesirini vurgulamaktadır.

Zâlim ü kâtil ü yagmâyî vü târâc-gerî

Kim bolup küfridin âfâk ara dîn ehli yebâb

Kûyi ol deyr ki din ehlini iylep kâfir

Kaşı ol deyrde bu küfr ilige mihrâb (FK, 45/2, 3)

Beyitte, muğ-beçenin din ehli ile olan münasebetini işleyen şair, muğ-beçeyi *zâlim*, *kâtil*, *yağmacı* ve *târâc-ger* sıfatları ile tanımlamaktadır.

Muğ-beçenin mekânı, hem kilise hem de meyhane anlamlarına kullanılan *deyr*dir; din ehlini küfre sürükleyen kaşları ise bu deyrin mihrabıdır.

Bir muğ-beçe ni muğ-beçe kim âfet-i İslâm

Âşûb-ı zamâne

Her yan ki bakıp halkka hasret otı yakıp

Âteş-kede-i ‘ışk (FK, 682/6, 7)

Şair, beyitte, meyhaneyi aşk *ateş-gede*sine benzetir ve burada, etrafa bakarak halkın gönlünde hasret ateşleri yakanın muğ-beçe olduğunu söyler. Bir *rücû'* sanatı bağlamında da buna aslında muğ-beçe değil *âfet-i islâm* yahut *âşûb-ı zamâne* demek gerektiğini de ekler.

Beyitte geçen, *âfet-i islâm* lafzı, İslam'a afet getiren demektir; *âşûb-ı zamâne* lafzı ise kargaşaya ve anarşiye neden olan, zamanının en büyük fitnesi anlamındadır.

Bir kadeh-keş muğ-beçe könglüm alıptur deyr ara

Dîn ü takvî cânibidin iy hayâl-i hâm kit (FK, 82/2)

Şair, deyrde bir muğ-beçe görmüştür. Üstelik bu muğ-beçe şarap içmektedir/*kadeh-keş*. Bu durumda şair, ne din ne de takva düşünecek haldedir.

Ehl-i din katliga mundak çıksa mest ol muğ-beçe

Sâkiyâ mey bir ki kiçtim takvî vü perhîzdin (FK, 492/5)

Bu beyitte ise şair, *muğ-beçe*nin din ehlini katlettiğini söylemektedir. Bu katil lafzı, Müslümanların dinlerine zarar vermekten kinayedir. Bu durumda şair, takvadan ve oruçtan/*perhîz* vazgeçtiğini söyleyerek sakiden mey istemektedir.

Veh kim yana bir muğ-beçe dinim yolın urdı

Zühd ü verâ'ım hırmenini kökke savurdı

Mest iyledi andak ki tüşüp allıga başım

Büt allıda bu mekr bile secde buyurdı

Târâc itiben dîn ü takıp boynuma zünnâr

Yüz yıllık küffâr hisâbıga kiçürdi (FK, 614/1-3)

Muğ-beçenin Müslüman ile münasebetini vurgulu bir şekilde işleyen yukarıdaki beyitlerde şair, mealen şöyle demektedir: Muğ-beçe din yolunu keser, Müslüman'ın *zühd* ve *verâ'* harmanını yele verir, içki içirip sarhoş eder, hile ile puta secde ettirir, dinini elinden alıp boynuna zünnâr bağlar ve Müslüman'ı yüz yıllık kâfir haline getirir.

Kılma köp âşüfte ol zünnâr-ı zülf iy muğ-beçe

Kim tügünler tüşti andın rişte-i îmânıma (FK, 589/6)

Şair, muğ-beçenin dağınık zülüflerini, iman ipliğine dolanan-düğümlenen bir zünnâra benzetmektedir.

Muğ-beçe'nin Güzelliği

Min ü muğ deyri vü bir muğ-beçe 'ışkı yörü iy şeyh

Kim sini mesh kılıptur heves-i hûr ile cennet (FK, 80/8)

Şair, beyitte, muğ-beçeyi güzellik bakımından huri/*hûr* ile karşılaştırmaktadır.

Beyitte, rind şairin, *muğ-beçe*ye karşı olan hissiyatını *'ışk* lafzı ile tanımlaması ve kendisine hurilerden bahseden bir şeyhi kovalaması ayrıca dikkat çekicidir.

Aşağıdaki beyitte de benzer bir tanımlama söz konusudur:

Köz yüzüngdin almasam 'ayb itmegil iy muğ-beçe

İyley alman dîdedin gâyib min-i hayrân sini (FK, 648/6)

Bu beyitte şair, gözlerini *muğ-beçe*nin yüzünden alamadığını söylemektedir.

Şair, muğ-beçeye karşı olan hissiyatını ise *hayrân* lafzı ile ifade etmektedir. *Hayrân* kelimesi; tutkun, meftun ve âşık anlamlarına gelmektedir.

Manga deyr içre birdi muğ-beçe bir mey ki cân taptım

Bu cennetning hemânâ hûrı oldur kevseridür bu (FK, 550/7)

Şair, bu beyitte, deyri cennete, muğ-beçeyi hûriye, meyi de kevser şarabına benzetmektedir.

Muğ-beçe'ye Âşık Olmak

Mey bir ey berhemen er muğ-beçe 'ışkıda köngül

Bolsa bed-mest firâkı bile ta'zîr iteyin (NŞ, 488/6)

Beyitte, şairin, *berhemen* diye hitap ederek deyr pirinden şarap istediği görülmektedir. Şairin şarap isteme bahanesi ise oldukça dikkat çekicidir.

Şair, şarap içerek, muğ-beçeye âşık olan ve onun ayrılığına/*firâk* dayanamayarak kötü bir şekilde sarhoş olan/*bed-mest* gönlünü azarlamak/*ta'zîr* istemektedir.

Bu kühen deyrde hoştur niçe kün bâde-i nâb

Hâssa bir mug-beçe 'ışkıda kişi bolsa harâb (FK, 45/1)

Rind şair, bu dünyayı eski bir meyhaneye benzetir ve burada saf şarapla sarhoş olup, muğ-beçe aşkı ile de harap olmayı hoş bulur.

Muğ-beçe: Cinsiyeti ve Cinsel Durumu

Hemîşe muğ-beçe vü rez kızı fidâsı bolay

Ki deyr pîriga arzır bu nev' oğul bile kız (NŞ, 218/7)

Beyitten, muğ-beçenin cinsiyetinin erkek olduğu anlaşılmaktadır.

Şair, beytin ilk mısrasındaki *muğ-beçe* ve *rez kızı* lafızlarına mukabil ikinci mısrada sırasıyla *oğul* ve *kız* lafızlarını kullanmaktadır.

Üzümün kızı manasına gelen *rez kızı* lafzı, şarap için kullanılan bir tabirdir. Şair, şarabı, bir baba olarak tanımladığı deyr pirinin kızına; muğ-beçeyi de onun oğluna benzetmektedir.

Mest eger secdeng kılur-min yapma yüz ey muğ-beçe

Ni üçün kim deyr pîri mezhebidür meşrebim (NŞ, 415/6)

Beyitte geçen *yüz yap-* tabiri, yüzünü peçe ile kapatmak anlamındadır. Rind şair, put kadar güzel bir muğ-beçeye seslenerek yüzünü kapatmamasını istemekte çünkü sarhoşken kendisine secde etmek istemektedir.

‘İşve birle bî-tahammül kılmasa ol muğ-beçe

Ni üçün deyr ehlidin bir lahza kem bolmas hurûş (NŞ, 262/2)

Şair, beyitte bir mekân tasviri yapmakta ve deyrdeki müşterilerin sürekli hareket halinde olmalarını bir *hüsn-i ta‘lîl* bağlamında, muğ-beçenin işve ile onları tahammülsüz bırakmasına bağlamaktadır.

Lügatte; cilve, naz, edâ, gönül alan veya gönlü cezbeden hareket anlamlarına gelen *işve* kelimesi, meyhane müşterilerin *muğ-beçe*ye bakışlarını göstermesi bakımından ehemmiyetlidir.

Deyr cennetdür kör anda cilve-ger her muğ-beçe

Şekl kim zâhir kılıptur hûr u gılmândın bedî‘ (NŞ, 289/2)

Şair, deyri cennetle, muğ-beçeyi de huri ve gılmanlarla kıyaslar. Şaire göre deyr, cennet ile aynıdır fakat muğ-beçe, huri ve gılmandan daha güzeldir.

Bu beyitte şairin muğ-beçe ile alakalı kullandığı iki lafız dikkat çekmektedir. Birisi onun güzelliğini anlatan *bedî‘,* diğeri de hal ve hareketlerini tanımlayan *cilve-*

ger lafzıdır. *Bedî'* daha çok yüz güzelliği ile ilgili iken; *cilve-ger* lafzı, güzel görünen, güzelliği ile tahrik eden ve kırıtan anlamlarına gelmektedir.

Veh ki ol muğ-beçe her dem ki çiker bâde-i nâb

Kozgalur 'arbedesidin bu kühen-deyr-i harâb (BV, 42/1)

Şair, meyhanedeki kargaşaya ve buradaki kavga gürültüye sarhoş bir muğ-beçenin sebep olduğunu söylemektedir.

Koy ki öz agzımnı agzıngga koyay iy muğ-beçe

Yoksa küp agzıga koy min zâr-ı bimâr agzını (FK, 653/6)

Şair, kendini, inleyen hatta ağlayan bir hasta olarak tanımlamaktadır. Bu, bir gönül hastalığıdır ve şair, muğ-beçeye hitaben ne istediğini şöyle ifade eder: Ya ağzımı ağzına koyayım ya da ağzımı küpün ağzına daya!

Muğ deyri sarı bu kün temennâ kıldım

Ol muğ-beçe hüsniga temâşâ kıldım

Dîn nakdini küfri birle sevdâ kıldım

Kim kıldı bu iş kim min-i rüsvâ kıldım (GS, 825)

Şair, muğ deyrine gitmeyi istemektedir. Oraya gitme sebebi ise yalnızca içki içmek değildir. Şair, deyre muğ-beçenin güzelliğini izlemeye gitmektedir ve bunun kendisine ve itibarına vereceği zararın da farkındadır.

Şaire göre, muğ deyrinde muğ-beçeleri temaşa etmek, dinini küfr ile takas etmek anlamına gelmektedir ve bunu yapan kişi kendini rezil/*rüsvâ* etmektedir.

Din âfeti bir muğ-beçe-i mâh-likâdur

Mey-hâre vü bî-bâk

Kim ‘ışkıdın anıng vatanım deyr-i fenâdur

Ser-mest ü yakam çâk (NŞ, 652/1)

Şair, muğ-beçenin güzelliğine vurgu yapmakta ve ona olan aşkının kendisi üzerindeki tesirlerinden bahsetmektedir.

Muğ-beçe; mey içen/*mey-hâre,* korkusuz/*bî-bâk*, ay yüzlü/*meh-lîka* ve *din âfeti* olarak tasvir edilmektedir. Ona âşık olan rind ise meyhaneyi/*deyr-i fenâ* vatan tutmuştur, sarhoştur/*ser-mest* ve yakası yırtık bir haldedir.

Deyr cennet hûr-i ‘ayndur hûbluktın muğ-beçe

Mey zülâli birle köp ‘aynâ’n tüsemmâ selsebil (BV, 374/6)

Şair, deyri cennete, güzelliğinden dolayı muğ-beçeyi huriye, meyhanedeki meyi de cennetteki pınarlara [103] benzetmektedir.

[103] Şair, *aynen fîhâ tüsemmâ selsebîlâ* (İnsan, 18) ayetini iktibas etmektedir.

Muğ-beçe’nin Görevi

Deyr ara min mest ü nâzük-hûydın ol muğ-beçe

Bezmdin kavlar mini geh südretip geh koldatıp (FK, 69/8)

Deyrde, sarhoş olanlar dışarı çıkarılmaktadır. Bunun kararını ise muğ-beçe vermektedir.

Beyitte, muğ-beçenin meyhane ortamının huzurunu sağlama görevi, bir hüsn-i ta‘lîl bağlamında kendi nazik mizacına bağlanarak verilmektedir.

Şair, sarhoş olduğunu ve bu yüzden nazik tabiatlı muğ-beçenin kendini bezmden kovduğunu söylemektedir. Bunu ifade ederken şair, sürükletmek/*südret*- ve elinden tutturmak/*koldat*- fiillerini kullanır. Yani *muğ-beçe,* sarhoşları kibarca yahut zorla dışarı atma işini kendisi yapmamakta, başkasına yaptırmaktadır.

Deyr ara devrân gamıdın kaçmışam iy muğ-beçe

Bir muğâne câm ile şâd iyle bu gam-nâkni (FK, 654/6)

Şair, zamanın/*devrân* gamından kaçıp deyre gelmiştir ve muğ-beçeden mey istemektedir.

Beyitten anlaşıldığı üzere muğ-beçenin bir görevi de gamlı müşterilere şarap vererek onları neşelendirmektir.

Deyr ara bar mı gamıng dip sormagıl iy muğ-beçe

Def‘ bolmış sin kadehni agzıma yitkürgeli (FK, 622/6)

Beyitte muğ-beçe, meyhaneye gelen ve gamlı görünen şaire, önce kadeh uzatmış sonra da gamın var mı/*gamıng bar mı* diye sormuştur. Yani müşterilere içki getirmek ve onların hatırlarını sormak da muğ-beçenin başlıca görevlerindendir.

Bâde dürdin nûş ite almas iseng iy muğ-beçe

Yırtıban zühdüm ridâsın iyle anıng süzgüçi (FK, 630/6)

Muğ-beçenin görevlerinden biri de şarabı müşteriye getirmeden önce süzmek ve tortusundan ayırmaktır.

Beytin mazmununda, zahitliği bırakıp rind olmaya karar veren şair, muğ-beçe ve şarap vardır. Rind şair için şarabın saf yahut tortulu olması fark etmemekte fakat nazik tabiatlı muğ-beçe şarabı süzmeden içememektedir yahut en azından rind şair bu şekilde düşünmektedir. Bu durumda şair, muğ-beçeye, zahitlikten kalma *ridâ*sını süzgeç olarak kullanmasını teklif eder. (bknz. *zâhid*)

Tâ ki bir câm bile muğ-beçe-i bâde-fürûş

Hıred ü ‘aklnı mecnûn yasagay bel masrû‘ (FK, 301/5)

Beyitte geçen *muğ-beçe-i bâde-fürûş* lafzı, muğ-beçenin başlıca görevlerinden biri olan bade satma işine referanstır. (bknz. *mey-fürûş*)

Dime mahmûr olsang özni salmagıl iy mug-beçe

İsterem bolgay fenâ deyride özni salmagım (FK, 416/6)

Muğ-beçe'nin başka bir işi de şarap içenlerin sarhoş olmamalarını sağlamaktır.

Yasasalar ni ‘aceb deyr ara mezârımnı

Mining ki muğ-beçeler dur harîf-i cür‘a-keşim (GS, 410/6)

Bu beyitte, muğ-beçenin bir başka görevinin altı çizilmektedir. Muğ-beçe, meyhaneye gelen müşterilerin *harîf*i yani içki arkadaşıdır. (bknz. *harîf*)

Rind şair, muğ-beçeyi, *sağlam içici* anlamına kullandığı *cür'a-keş* tabiri ile tanımlar ve öldükten sonra bile bu *harîf*ten ayrılmamak için mezarının meyhaneye yapılmasını vasiyet eder.

Hoş ol ki deyrga bargaç kadehni muğ-beçe mest

Yükünüp ilgime birdi çıkıp kilip ötrü (GS, 535/5)

Beyitte çizilen tabloda, mest olduğu halde girip çıkıp şarap getiren ve bu işi de saygı ile/*yükünüp* yapan bir muğ-beçe ve tüm bunları hoş bulan bir rind vardır.

Beyitten anlaşıldığı üzere, müşterilere iyi davranıp onlara saygı ile hizmet etmek, muğ-beçenin en temel görevlerinden biridir.

Muğ-beçe ve Meyhane Müşterileri

Sebû-keş olgalı deyr içre mest muğ-beçeler

Çıkarlar ignime öy ‘azmiga sebû yanglıg (BV, 304/6)

Sebû-keş, meyhane argosunda şarap testisini kafasına diken yani çokça ve iştahla şarap içen bir kimseyi tanımlamaktadır. Şair, kendini bu tür bir sarhoş olarak tanımlamakta ve bu haliyle muğ-beçelerle daha samimi olduğunu düşünmektedir.

Beyitte, şarabı testiyle içen bir rindin ve onun bu sarhoş haliyle dalga geçmek amacıyla sırtına binen ve kendilerini eve götürtmek isteyen muğ-beçelerin halleri tasvir edilmektedir.

Çun kadeh birding leb-i handân bile ey muğ-beçe

Cânga la'l-i âteşînni şu'le-efgen iyleding (BV, 351/6)

Muğ-beçe, meyhaneye gelen rind şaire güler yüzle bir kadeh şarap vermiştir ve bu da onu rahatlatmıştır.

Şair, muğ-beçenin, kendisine ateş yahut yakut renkli dudakları ile gülümseyerek şarap vermesini, ateş düşürücü bir şerbet vermesine benzetmektedir.

Bu deyr ara birev âsûdedür ki muğ-beçedin

Ni kilse şükr iter ammâ şikâyeti yok anıng (BV, 353/6)

Şair, deyrde mutlu ve huzurlu yani *âsûde* olan birinin muğ-beçeye müteşekkir olacağını ve ondan her hangi bir şikâyetinin olmayacağını söylemektedir.

Mey iç ki muğ-beçeler sohbeti ganîmetdür

Bir ikki kün ki bu deyr-i fenâda sin mihmân (BV, 452/6)

Şair, bu dünyayı bir hana ve meyhaneye, kendisini de burada bir iki gün konaklayan bir müşteriye ve misafire benzetir. Bu deyrde şarap içip muğ-beçelerle sohbet etmeyi ise ganimet olarak görür.

Şaire göre şarap içmek eğlencenin bir kısmıdır, muğ-beçe ile sohbet etmek ise eğlenceyi tamamlayan asıl unsurdur.

İçmegüm iy deyr pîri câm-ı mey ol muğ-beçe

Mey tutarga bezm-i ‘iş içre eger yoktur bu kün (FK, 510/6)

Rind şair, işret meclisinde/*bezm-i ‘îş* muğ-beçenin de olmasını istemektedir. Şair, meclisin düzenleyicisi konumundaki deyr pirine, eğer işret meclisinde şarap tutmak için muğ-beçe yoksa şarap içmeyeceğini söylemektedir.

Halka-i küfr içre çun koydum kadem ey pîr-i deyr

Muğ-beçe zülfi hâmıdın özge zünnâr iyleme (BV, 540/6)

Rind şair, meyhanede düzenlenen bir işret meclisine katılmıştır. Daire şeklinde olduğu için bu meclisi *küfür halkası* olarak tanımlayan şairin, bu meclisin düzenleyicisi olan deyr pirinden bir ricası vardır: Bana, muğ-beçe zülfünün halkasından başka zünnâr bağlama!

Muğbeçe'nin Müşterilere Kötü Davranması

Deyr piri çü kerem birle telâfi eyler

Gam imes ger yitişür muğ-beçeler şiddeti köp (NŞ, 67/7)

Muğ-beçeler meyhane çıraklarıdır ve yaşları da küçüktür. Bazen iş bilmezlikten bazen de muzipliklerinden dolayı müşterilere kötü muamele ederler. Şairin bu noktada endişesi yoktur çünkü çırakların kötü muamelesini, onların amiri konumundaki kerem sahibi deyr piri telafi edecektir.

Kılmayın ser-hoş henüz ey muğ-beçe koymak nidür

Allıma zünnârnı deyr içre mihmân eylegeç (NŞ, 97/6)

Şair, meyhanede kendini bir müşteriden çok bir konuk/*mihmân* olarak görmektedir. Fakat muğ-beçe, daha rind şairin sarhoş olmasını bile beklemeden önüne *zünnâr* koymuştur. Şair, bu durumdan dolayı muğ-beçeye sitem etmektedir.

Kulı-min deyr pîrining ki nihân-ı 'ışkım anglaptur

Egerçi muğ-beçe hem-demlıgımdın ictinâb eyler (NŞ, 172/8)

Şair, beyitte, deyr piri ve muğ-beçe kıyaslaması yapmaktadır.

Şair, gizli bir aşk acısı çekmektedir ve muhtemelen mahzun bir haldedir. Muğ-beçe kendisiyle ilgilenmekten kaçınmakta fakat deyr piri şairin bu durumunu anlayıp

ona göre davranmaktadır. Bu durumda şair, muğ-beçeye sitem ederken deyr pirine ise adeta kulun olurum diyerek şükranlığını bildirmektedir.

Deyr içre Nevâyî'ga kılur muğ-beçeler zulm

Ger pîr-i hârâbat tutar câm-ı 'adâle (NŞ, 526/9)

Beyitte, şair, muğ-beçenin meyhanede kendisine zulmettiğini söylemektedir. Deyr piri ise bir cam sunarak muğ-beçenin hatasını telafi edip adaleti sağlamaktadır.

Deyr pirinin bir cam ile adaleti sağlamasından yola çıkarak, muğ-beçenin zulmünün kadehi tam doldurmamak yani eksik şarap vermek olduğu söylenebilir.

Muğ-beçe ve Rind

Bu kühen deyr içre cân bolsun fidâng iy mug-beçe

Kim cihândın bizni mest ü bi-gam itting 'âkıbet (FK, 76/6)

Muğ-beçe, rind şaire şarap vererek onu sarhoş eder ve dertlerini unutmasına yardımcı olur. Tüm bunlara karşılık olarak da şair, muğ-beçeye hitaben, sana can feda demektedir.

Deyr ara muğ-beçe çun kıldı Nevâyîni helâk

Çık diben nâfi' imes fânî-i büt-hânega pend (FK, 120/7)

Rind şair, kendisini deyrde bir muğ-beçenin helak ettiğini söylemektedir.

Muğ-beçeyi bir puta, deyri de putların bulunduğu bir ibadethaneye benzeten şair, buradan çıkıp kurtulmasını tavsiye edenlere ise sitem etmektedir.

‘Aceb imes işimiz deyr ara gedâlıg ise

Nidin ki mug-beçeler kıldı bizni müflîs ü ‘ûr (FK, 145/4)

Rind, iflas etmiş ve çıplak kalmıştır. Parasını ve giyeceklerini kaybetmiş ve dilenci/*gedâ* konumuna düşmüştür. Bu duruma düşmesinin yegâne sebebi ise muğ-beçedir.

Bâde tut nakd-i hayâtımnı alıp iy muğ-beçe

Cân tapay bir lahza çun bu nakd-i âhir saygalur (FK, 153/5)

Şair, her şeyini kaybetmiştir. Fakat muğ-beçeden, hayatı karşılığı biraz daha şarap ister. Hayatı ise verebileceği değerli son nesnesidir.

Deyrde kör Nevâyîni muğ-beçeler gamıda kim

İgnide çâk hırka vü ilgide bir ayag irür (FK, 206/7)

Rind şair kendini, meyhanede, sırtında yırtık bir hırka ve elinde bir kadehle tasvir eder. Şair, bu hale düşmesinin sebebini ise muğ-beçenin gamı olarak verir.

Bâdeni bogzumga koygay-sin yıkıp iy muğ-beçe

Ger içerde tevbe ‘özri birle ihmâl itke-min (FK, 495/6)

Rind, ara sıra tövbe etmektedir. Fakat tövbesinin, kendini muğ-beçenin badesinden mahrum bırakmasını da istemez.

İy Nevâyî südrep iltür bâde birle muğ-beçe

İhtiyârım birle ‘azm-i kûy-i hammâr iylemen (FK, 506/7)

Rind şair, tecrit yolu ile kendi kendine açıklama yapmaktadır: Ey Nevâyî, meyhanenin mahallesine kendi rızamla gitmiyorum, bade göstererek beni oraya doğru sürükleyen muğ-beçedir.

Koy tereddüd kim fenâ deyriga kirseng muğ-beçe

İkki sagar birle könglüngni özi dik tındurur (BV, 176/8)

Şair, muğ-beçeyi sakin tabiatlı olarak tanımlamaktadır. Buradan hareketle de kendini şöyle teselli eder: Ey Nevâyî, fena deyrine girince tereddüdü bırak çünkü muğ-beçe bir iki kadehle seni de kendisi gibi sükûna kavuşturur.

Dürüst mihr zarfıda tola hayvan suyı içmek

İmes içkençe dürd ey muğ-beçe sıngan sifâlingdin (BV, 460/8)

Rind şair, muğ-beçenin elinden kırık bir kadehle tortu içmeyi, süslü bir zarfa konulmuş, ağzına kadar dolu bir kadehle *âb-ı hayât* gibi bir şarap içmeye, tercih etmektedir.

Hânegâh içre irür şeyh ü özin körsetmek

Ay hoşa muğ-beçeler cilvesi vü deyr-i fenâ (GS, 42/6)

Rind şair, beyitte, *şeyh*i ve kendini halka gösterdiği *hangâh*ı; *muğ-beçe* ve *deyr-i fenâ* ile karşılaştırmaktadır.

Şeyh, hangâhta kendini halka gösterirken; muğ-beçe, deyrde cilve eylemekte ve bu da rind şaire daha hoş gelmektedir.

Muğ-beçenin Seçkin Müşterisi Olmak

Ey Nevâyî ger diseng sâkîlıg itsün muğ-beçe

Tut kirip muğ deyri içre câm-ı sahbâ birle üns (BV, 235/9)

Şair, tecrit yolu ile yine kendisine seslenmekte, eğer muğ-beçenin sakilik etmesini istiyorsan muğ deyrine gir ve şarap kadehi ile ünsiyet kesp et, demektedir.

Feyz-i ‘âm ister iseng iyle Nevâyî özni

Bu fenâ deyri ara muğ-beçeler bezmiga hâs (BV, 271/7)

Deyr herkese açık bir mekândır. İsteyen herkes gelip girebilir.

Muğ-beçenin feyzi, onun güzelliği ve şarabı demektir. Şair, bunun ise herkese açık olmadığını, buna kavuşabilmek için meyhanenin müdavimleri ve elit/*hâs* müşterileri arasında olunması gerektiğini söyler.

Hûş-mend il sarı bu deyr içre bakmas muğ-beçe

Bir kadeh lutf itse pîr-i deyr iter min terk-i hûş (GS, 277/5)

Muğ-beçe, aklı başında/*hûş-mend* müşterilerle ilgilenmemektedir. Şair, bu sebeple deyr pirinden, kendinden geçip aklını zail edecek bir kadeh rica etmektedir.

Muğbeçe ve Bazı Dini-Tasavvufi Tipler: *Şeyh, vâ'iz, zâhid, âbid, fakîh*

Vâ'izâ min 'âsî irmen hûr u cennet lâyıkı

Muğ-beçe sâkî makâmım külbe-i hammâr bes (GS, 247/6)

Şair, vaazlarında cennetten ve hurilerden bahseden bir vaize, asi olduğunu ve bu bahsettiklerine layık olmadığını; muğ-beçenin ve meyhanenin/*kulbe-i hammâr* kendisi için yeterli olduğunu söylemektedir.

Yıllar tutuban şeyh makâlâtıga gûş

Ni könglüme zevk yitti ni cânıma cûş

Cânımga nevâ saldı vü könglümge hurûş

Bir cür‘a bile muğ-beçe-i bâde-fürûş (GS, 791)

Kıtada şair, şeyh ve muğ-beçeyi karşılaştırmakta ve mealen şöyle demektedir: Yıllarca şeyhin sözlerini dinlemek gönlüme bir tesir yapmadı, beni coşturup heyecanlandırmadı fakat şarap satan bir muğ-beçe, yalnızca bir yudum şarap tortusu ile hem canımı yaktı hem de gönlümü karıştırdı.

Subha târını yığ ay şeyh ki bir lahza burun

Taktılar muğ-beçeler rişte-i zünnâr manga (GS, 13/7)

Şair, kendisine tespih/*sübha* vazifesi vermek isteyen bir şeyhe, muğ-beçeler senden evvel davranıp beni zünnâr ile bağladılar demektedir.

İşimni muğ-beçeler ‘ışkı içre sorsa fakîh

Dingiz ki bağladı zünnâr u çikti sagar hem (NŞ, 400/5)

Rind şair, muğ-beçeye âşık olmuştur. *Fakîh,* dindar bir tiptir ve şairin muğ-beçe ile olan bu türlü bir münasebetini asla tasvip etmeyecektir. (bknz. *fakîh*)

Fakat şairin maksadı, kendisinin aşk meselelerini merak eden fakîhi kızdırmaktır ve ona şöyle haber yollar: Ona deyiniz ki hem *zünnâr* bağladı hem de sagar çekti.

Min ü muğ deyri ara muğ-beçe başıda gulüvv

Sin ü zühd ehli bile mescid ü mihrâb tola (GS, 35/6)

Şair, rindler zümresi ile zahitler zümresini/*zühd* mekânları ve teveccüh ettikleri şahıslar bakımından karşılaştırmaktadır. Rindler, meyhaneye ve muğ-beçenin başına toplanırken; zahitler, mescidin mihrabındaki şeyhin etrafında cem olurlar.

Min-min ü muğ-beçeler deyr içide veh nitkey

Mundın özge kişi büt-hânede bolsa ‘âbid (NŞ, 127/4)

Güzel muğ-beçeler ile dolu bir meyhanede/*deyr* bulunan şair, kendini bir *âbid*le kıyaslamaktadır.

2. 85. MUHTESİB (محتسب)

muhtesib (A.) **1.** Şer'î yasak koyan. **2.** bekçi, şehir kolcusu. **3.** sayan, hesap tutan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Memur. Güvenlik ve asayiş görevlisi. (bknz. *şahne*) (bknz. *'ases*)

Şıhne ve '*ases* ile beraber anılır ve şehir hayatının, devlet-halk arasındaki münasebeti sağlayan en önemli tiplerindendir.

Timurlularda, resmi olarak bir nevi kolluk görevlisi olan *muhtesib*, *kadı*'ya bağlıdır.[104]

Tamamen şehir hayatının ve toplu yaşamanın getirdiği bir ihtiyaca hizmet eden, asayiş ve belediye işlerine bakan bir görevlidir. Muhtesiple ilgili kaynaklarda pazar yeri ve dükkânlarla alakalı yetkisinin olduğu ve buralarda denetlemelerde bulunduğu ile alakalı bazı malumat bulunmaktadır. Fakat şiirde daha çok meyhânlerin denetimi ve içki yasağının uygulanması ile ilgili olarak geçmektedir.

İçki içilen mekânları denetler, içki yasağına uymayanları cezalandırır; *tağyîr* ve *ta'zîr* eder, bazı eşyalarını rehin alır yahut elbiselerini tamamen alarak çıplak bırakmak suretiyle utanılacak bir duruma düşürerek *teşhîr* eder.[105]

---

[104] Diğer İslam devletlerinde *hisbe*, *ihtisab*, *muhtesib* isimleriyle geçmektedir. Çarşı-pazarın denetlenmesinden sorumlu müfettiş anlamında kullanılmaktadır. Timurlularda ise dinî bir makam olup *emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker* mantığıyla hareket eden şeriatın kurallarını sosyal hayata uygulamak ve tatbik ile görevli idi. Atama belgelerinde Timurlu muhtesibinin görevleri açıkça belirtilmiştir: fısk u fücûr ile mücâdele etmek, şarap küplerini kırmak, çalgı aletlerini parçalamak, kötü mezhepliler ve zındıklarla mücadele etmek, İslamiyet ile uyuşmayan örf ve âdetleri kaldırmak, güvercin oyununu /kebûter bâz engellemek, hayat kadınlarının kontrolü yanında Cuma ve vakit namazlarının haber verilmesi, imam ve müezzinlerin teftişi, belirli duaların okunmasının sağlanması gibi dini görevleri ve çarşı pazarları denetlemek, ölçü ve tartıların ayarlarını kontrol etmek, fiyatları denetlemek gibi görevleri vardı. (Musa Şamil Yüksel, Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, *ihtisab*, s. 167-171.)

Kendini *rind* olarak tanımlayan şairin, *muhtesib* ile münasebeti tamamen içki yasağı ve bunun uygulanma şekli üzerindendir. Rind şair, muhtesibi uğursuz bir yıldıza benzetir, anlayışsızlıkla suçlar.

Şiirde, muhtesibin teftiş amaçlı meyhaneye gelmesi, rehin alması, kâse, şişe ve küpleri kırması ve sarhoşları cezalandırması, detaylı ve canlı tasvirlerle betimlenir.

Epitetler: *tağyîr eyle-, ta'zîr it-, rehn al-, işret esbâbını sı-, mey tök-, bâde tök-, küp uşat-*

Muhtesib ve Meyhâne

Nahs yulduz dik közi çun tüşti ber-hem boldı bezm

Muhtesib mey-hâne ehli bezmiga yitkürdi köz (FK, 228/8)

Muhtesibin meyhaneye gelip sadece bir göz atması, rind-şair tarafından, uğursuz bir yıldızın insanın bahtını karartmasına benzetilmektedir.

Muhtesib ve İçki Yasağı

Ağzı kıllık şîşe bezm içre uşatkaç muhtesib

Kâznı anı kördi vü kaytıp mahâsin tişledi (FK, 641/6)

---

[105] Bu uygulama şekilleri fıkhî hükümler bağlıdır. Fakat bazı durumlarda muhtesibin kararına bırakılmıştır. (Cengiz Kallek, "*hisbe*", DİA, 1998, C. 18, s. 134.)

Şişenin ağzında kıl olması satılan malın kusurlu olması ve hizmetteki kalitenin düşüklüğünü gösterir. Beyitte, standartlara uymayan bu duruma *muhtesip* müdahale etmekte ve ceza olarak şişeyi kırmakta, bunu gören *kadı* ise sakal ve bıyığını ısırmaktadır.

Kadı resmi hiyerarşide *muhtesib*in âmiri konumundadır. Şair, ilginç bir bakış açısı ile *muhtesib* görevini yaparken, o sırada meyhanede bulunan *kadı'*nın, şarap şişenin kırılmasına üzüldüğünü söylemektedir.

Şaire göre, bir rol çatışması yaşayan *kadı,* resmi görevini ifa etmekte fakat gönlü bu işe razı olmamaktadır.

Ey Nevâyî muhtesib deyr içre kirdi birmeseng

Rehn u mey-pâlâ bes lâyıkdur ol destâr u fes (NŞ, 248/7)

Muhtesibin meyhaneye kontrol amaçlı girdiğinde caydırıcı bir uygulama olarak içeridekilerden bazı eşyalarını rehin aldığı anlaşılmaktadır.

Destâr ve *fes*in rehin verilmeye daha layık olduğunu söyleyen rind-şair, şarap süzecek tülbenti/*mey-pâlâ* ise vermek istememektedir.

Sındı başım kâsesi andak ki könglüm şîşesi

Muhtesib dik 'işretim esbâbını sındurdunguz (BV, 210/2)

Beyitten anlaşıldığına göre *muhtesib,* şarabı dökmekte ve işrete mevzu olan küp, testi, kadeh vb. her şeyi kırarak kullanılamaz hale getirmektedir.

Töküp mey muhtesib min yıgladım lîkin ol ösrükke

Su kiltürmek hemân u kûze sındurmak hemân irmiş (BV, 264/7)

Beyitte tasvir edilen tablo şöyle özetlenebilir: Bir içki meclisini yahut meyhaneyi basan *muhtesib*, ağlamasını teskin için sarhoşa/*ösrük* su getirtir, elindeki şarap testisini/*kûze* ise alıp önce içindeki şarabı döker sonra da kırar. Tüm bunlara şahit olan rind-şair ise o sarhoşun bu durumuna ağlamaktadır.

Muhtesib ger ehl-i fehm olsa yıkılgay mest olup

Küp uşatkanda ki iyler bâdening tuğyan isi (BV, 647/8)

Muhtesibin başlıca görevlerinden biri içki yasağını uygulamaktır. Beyitten anlaşıldığına göre bu yasağa uymayanların işyerlerinde bulunan şaraplar imha edilmektedir.

Görevi icabı, şarap küplerini topluca kırarken etrafa yayılan kokudan dahi etkilenmeyen muhtesibi anlayışsızlıkla itham eden rind-şair, *birazcık anlayışlı olsa, etrafa yayılan bu keskin kokudan bile sarhoş olup yıkılabilirdi* demektedir.

Ahter-i nahs durur muhtesib er bâde töker

Zû-zeneb dir kişi salsa nazar ol gış sarı (BV, 638/6)

Muhtesib bade dökerken arkasında kırmızı bir çizgi oluşmaktadır. Şair, eğlence meclisine uğursuzluk getirdiğinden *muhtesib*i uğursuzluk yıldızına/*ahter-i nahs;* dökülen şaraptan dolayı arkasında meydana gelen çizgiyi ise kuyruğuna benzeterek, *o hıyâneti, kötü muameleyi gören kimse o muhtesib için "hem de kuyruklu/zû-zeneb"*

olduğunu söyler diyerek, getirdiği bahtsızlığın daha tesirli ve devamlı olacağını vurgular.

Muhtesib ve Cezanın İcrası

Muhtesib ta'zîr iter vakti tenim kıldı yalang

Deyr pîrining kulıdur-min ki oldur 'ayb-pûş (NŞ, 243/6)

Muhtesibin, yasağı uygulama şekline başka bir misal teşkil eden beyitte, muhtesibin yasağı uygularken sarhoş şairle tartışması, fiili olarak hırpalaması ve bu arbede sırasında elbisesini yırtması tasvir edilmektedir. Çok açık olmasa da *muhtesib*, takdiri bir cezalandırma/*ta'zîr* [106] olarak rind-şairi utandırmak amaçlı çıplak bırakmaktadır.

*Muhtesib*in kötü davrandığı sarhoşa, *deyr pîri* iyi davranmaktadır. *Muhtesib,* elbiselerini alıp onu küçük düşürürken meyhâne pîri onun bu ayıbını örtmeye çalışmaktadır. Ayıp örten/*ayb-pûş* olarak tasvir edilen *deyr pîri* her şeyden önce müşterisi olan sarhoşa, giyecek yahut üstünü kapatacak bir şeyler verdiği anlaşılmaktadır.

Nevâyî andak imiş mest kim haber yok anga

Ki muhtesib anı kûy içre eylemiş tağyîr (NŞ, 143/7)

---

[106] **ta'zîr** (ال تعزير) Had ve kısas cezaları dışında yöneticinin veya hâkimin takdirine bırakılan ceza. Sözlükte "engellemek, te'dib etmek; desteklemek, saygı göstermek" mânalarında karşıt anlamlı kelimelerden (ezdâd) olan ta'zîr fıkıhta had suçları ve cinayetlerdeki gibi belirli cezası bulunmayan suçlara verilecek, miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder. (Tuncay Başoğlu, **DİA**, 2011, C. 40, s. 198-202.)

Muhtesib rindi *tağyîr* [107] eder. Beyitten anlaşıldığı üzere muhtesibin içki yasağıyla alakalı uygulamalarından biri de ayıplarını yüzlerine vurmak, onu küçük düşürerek diğerlerine ibret vermek için sarhoşları mahallede gezdirerek *teşhîr* etmektir.

Fakat şair, çok sarhoş olduğu için hiçbirini hatırlamadığını belirterek bir nevi muhtesibin bu uygulamasının işe yaramadığını söylemektedir.

Muhtesibning tökken meyi kim yir kanı boluptur ve hun-hâre rindler içip mestlıg kılganı:

Muhtesib her sarı mey tökmekke barsa şehr ara

Rindler hem eyleben pey-revlig u hem-destlig

Mey köl olgaç tartıban barca kıragında çöküp

Kef saçıp her sarı bahtı dik kılurlar mestlıg (NŞ, 695)

Muhtesib'in *rind* ile münasebetini mevzu eden kıtanın manası mealen şöyledir: *Muhtesip* şarap dökmek için, şehrin ne tarafına giderse *rind*ler ona eşlik ederler, yardım ederler. Dökülen şarap göl olduğunda etrafına çömelerek el açıp avuçlarıyla içerek mest olurlar.

---

[107] Hüseyin Baykara'nın Oğlu Ebu'l-Muhsin Mirza adına 1495 yılında Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin yazdığı Ahlâk-ı Muhsinî adlı eserde muhtesib'in sosyal hayatla münasebeti detaylı bir şekilde incelenmektedir. Ahlâk-ı Muhsinî, s. 128. (Musa Şâmil Yüksel, **Timurlularda Din-Devlet İlişkisi** adlı çalışmasından naklen, s. 169.)

Şahruh devri muhtesiblerinden el-Kâyinî, *muhtesib* olanların hususiyetlerini şöyle sıralar: Maruf ve münkeri iyi bilmek, beyân, nasihat, taglit ve tedib'i nerede ve nasıl kullanacağını bilmek, had ve ta'zîri iyi bilmek. *emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker* uygun hareket etmek. (Nasâ'ih-i Şahrûhî, 126a; Musa Şâmil Yüksel, **Timurlularda Din Devlet İlişkisi**'den naklen, s. 169.)

Rindler iflâsdın gam yok tökülgen bâdedin

‘Iyş iter-siz çunki muğ deyriga kirdi muhtesib (BV, 51/5)

Yine bir rind-muhtesib münasebetine misal teşkil eden bu beyitte şair, muhtesibin meyhaneye girdiği ve şarapları döktüğü bir hengâmda dahi rindlerin eğlenmeye/*ıyş* devam ettiğini, dolayısıyla iflâs etmekten bile endişe duymadıklarını söyler.

2. 86. MUSÂHİB (مصاحب)

musâhib (A.) 1. dost, arkadaş. 2. büyük bir kişiyle sohbet eden. 3. padişahların özel işlerine bakanlar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Sohbet arkadaşı. (krştnz. *refîk*) (krştnz. *dost*)

Şaire göre iyi bir *musâhib, hem-derd* ve *vefâ-dâr* olmalıdır. Beyitlerde bu tip ile alakalı kullanılan *kâbil-i sohbet* tabiri ise dikkat çekicidir. Sohbet etmeye kabiliyetli yahut sohbet edebilir/edilebilir vasfı, şair için bir *musâhib*te aranması gereken en ehemmiyetli hususiyetlerdendir.

Şair, sıradan halkı, sır tutmayı bilmeyeni, iyi yahut kötü her konuşulanı diğerlerine anlatanları *musâhib* olmaya hiç uygun görmez. Şair, sıradan halk/*il* ile musâhabet etmek yerine kişinin yalnız kalmasını tavsiye eder.

Şiirde, cemiyetin her kesiminden insanla/*her hayl bile* sohbet arkadaşı olmak da uygun görülmez, herkesle musâhib olmak menfi bir bağlamda kullanır.

Şair, iyi bir sohbet arkadaşı bulduğunda her şeyini fedaya hazırdır. Vefalı/*vefâdâr* bir *musâhib*in yâri bile aratmayacağını düşünür. İnsanın sevdiği ile *musâhib* olmasını ise fırsat olarak gören şair, rindane bir bakış açısıyla bunu bir kutlama vesilesi sayar.

Şairin en çok istediği şey sevgili/*yâr* ile *musâhib* olmaktır. Yâr ile sohbet edebilmeyi onun tarafından muhatap alınmak olarak gören âşık, bu yüzden bunu çok istemektedir. Bunun mümkün olmadığı durumlarda ise yârin *musâhib*lerine *musâhib* olmak ister. *Rakîb* ve *ağyâr* ile *musâhib* olmak zorunda kalmak ise âşığa en büyük eziyettir. Âşık, *ağyâr* ile sohbet etmek durumunda kalmak yerine ölmeyi tercih eder.

Musâhib, şiirde, *biriyle musâhib olmak, birine musâhib olmak* şeklinde kullanılır. *Dost* veya *refîk*ten daha düşük bir arkadaşlığı ifade eder ve bu arkadaşlık sohbet etmekle sınırlıdır.

Fakat musâhiblik yine de kişinin sosyal konumunu göstermede ehemmiyetlidir. Şaire göre ekseriyetle münasebetleri çatışmaya dayanan *ehl-i din* ile *kâfir/küffâr* bir birleri ile *musâhib* olamaz. Her şeye rağmen kâfir ile musâhabet etmek isteyen bir Müslümanın, bunu mümkün kılmak için gönlünü ve dinini feda etmesi gerektiğini düşünür.

Epitetler: *sohbet, kâbil-i sohbet, hem-derd, vefâdâr*

Yâr İle Musâhib Olmak

Bir gûşede mey içmese öz boynıga kanı

Ger bolsa demî kimsege dil-dâr musâhib

Bir kimseye dil-dâr musâhib olur da bir köşede mey içmezse kanı/günahı boynunadır diyen şair, rindane bir bakış açısıyla, gönlündeki kimse ile sohbet fırsatı bulan kişinin bunu değerlendirmesini ve bir kutlama vesilesi saymasını tavsiye etmektedir.

Tapılmasa ger yâr-ı vefâ-dâr kem irmes

Andın kişi ger tapsa vefâ-dâr musâhib

Şaire göre iyi bir sohbet arkadaşı/*musâhib* kişiye sevgiliyi bile aratmayacaktır.

Derdâ ki musâhib manga bir tüşmedi hem-derd

Devrânda tüşüp ilgime bisyâr musâhib

Şairin çok *musâhib*i olmuştur ama *hem-derd* bir tane bile sohbet arkadaşı olmamıştır.

Şair, beyitten anlaşıldığı kadarıyla çok *musâhib* değil kendisi ile aynı derdi ki bu aşktır, paylaşan *hem-derd* bir tane sohbet arkadaşı istemektedir.

Beyitte şairin *musahib*'e bakışı *dert ortağı* şeklindedir.

Yâr itse Nevâyîni musâhibleri hoştur

Yok bahtı kılurga çu anı yâr musâhib (FK, 53)

Nevâyî, yâr ile sohbet arkadaşı olmak ister lakin bahtı buna müsait değildir. Yâr ile musâhebet edenlere *musâhib* olmak bile şairin kabulüdür.

Halk İle Musahib Olunmaz

Kişi sohbetidin kaç ey lu'bet-i Çin

Ki lu'betlering ok sanga bes musâhib (BV, 50/5)

Şair, beyitte, Çinli dansçıya seslenir *halk ile musahib olmaktan kaçın, kendi kendine yetersin* demektedir. (bknz. *lu'bet-bâz*)

Sanga kim hayl-i melek bolsa musâhib munda

Dîv-veş halk kaçan kâbil-i sohbet bolgay (NŞ, 658/V/35)

Şair, sevgilisine sohbet arkadaşı olarak melekler grubunu münasip görmekte ve şeytan suretli halkın, sevgiliyle sohbet etmeye layık olmayacağını düşünmektedir.

Beyitteki *kâbil-i sohbet bol-* tabiri dikkat çekicidir. Seviye ve anlayış noktasından yorumlanırsa sohbet arkadaşı olacak kimsenin meclistekilerle bilgi, görgü ve ahlak bakımından aynı seviyede olması beklenmektedir.

Yahşıngnı yamanlıg bile fâş er tilemes-sin

'Âlem ilidin iyleme zinhâr musâhib (FK, 53)

Şair, kendini tecrit ederek kendine, *iyi durumunun kötü bir şekilde duyulmasını istemiyorsan âlem halkı ile musâhabet eyleme* demektedir.

Âlem ili tabiri ile sıradan halk kastedilmektedir.

Herkesle Musahib Olmak

Mahcûb idi ol şûh ulusdın çu mey içti

Her hayl bile boldı be-yek-bâr musâhib

Şair, halktan kaçınan şûh bir güzelin içki içince her grubundan insanla musahip olmasını hicap edilecek bir durum olarak görür.

Şûh güzel, içki içince muhtemelen sarhoş olmuş ve her seviyeden insanla düşüp kalkmıştır. Herkesle *musâhib* olmak yani herkesle görüşüp arkadaşlık etmek şaire göre ahlaki bir davranış değildir.

Bazı Aykırı Musâhibler: ***Ağyâr, Büt-i Ayyâr, Küffâr***

Ger bolmadı bir lahza manga yâr musâhib

Ni bolgay idi bolmasa ağyâr musâhib

Şair, yâr ile sohbet etmek ümidindedir fakat yâr gelmeyince muhtemelen meclisteki diğerleri ile yani *ağyâr* ile sohbet etmek zorunda kalmıştır. Beyitte, bu durumdan hiç de memnun kalmadığını vurgulamaktadır.

Râzî-min eger nakd-i dil ü dinim ugurlar

Ger bolsa manga ol büt-i ‘ayyâr musâhib

Şair, muhtemelen bir kâfir güzelinden bahsetmekte ve onun sohbet arkadaşlığı için gönlünü ve dinini bile feda etmeye hazır olduğunu söylemektedir.

Közler bile ol yüz kıladur katl ni bolgay

Din ehli bile boldı çu küffâr musâhib

Şair, yukarıdaki beyitte kâfir bir güzel ile musâhabet için dininden ve gönlünden vazgeçmeye hazır olduğunu söylemekteydi. Bu beyitte ise meseleye daha gerçekçi bakar ve din ehli ile, gözleri ve yüzü ile yani bakışları ve mimikleriyle bile karşısındakini öldüren/öldürmek isteyen küffârın, musâhib olamayacağını söyler.

Beyitte, *musâhebet* için *musâhib*lerin, kültür bakımından denkliklerinin yanı sıra dini kimlikleri ve hayat görüşleri bakımından da ortak noktalara sahip olmaları gerektiği vurgulanmaktadır.

2. 87. MUSAVVİR (مـصور)

musavvir (A.) ressam, resim yapan, resmeden, tasvir eden. (Türkçe-Farsça Sözlük)

çihre-perdâz musavvire ıtlak olunur. (Burhân-ı Kâtı')

Mesleki Tip. Ressam. Suret çizen. (kşltnz. *nakkâş*)

Bazen karışık kullanılsa da *nakkaş,* motif çizen bir desenci; *musavvir* ise daha çok portre çizen bir ressam olarak geçer.

Şairin, *musavvir*e resim sipariş ettiği görülür. Fakat şairin, bazen musavvirin sevgilisi kadar güzel bir resim çizemediğinden yakındığı bazen de onun çizdiği resme bakarak gönlünü avuttuğu görülür.

Şiirde, musavvir ve renkler ayrıca dikkat çekici bir mevzu olarak karşımıza çıkar. Şair, renlerin nasıl kullanıldığını, nasıl elde edildiğini çeşitli teşbih ve telmihlere mevzu eder.

Yaratıcı/Allah da bir ressama benzetilir ve sevgiliyi en güzel surette çizdiği/yarattığı vurgulanır.

Epitetler: *şengerf, zengâr, reng, sûret, sûret kıl-, hâme, kalem, sız-, la'l iz-, misâl, timsâl, sûret-perest, yaz-, şekl tart-, tasvîr kıl-, kazâ musavviri, misâl sız-, nakş kıl-, reng-âmîz eyle-, reng hal it-, la'l it-, hâme uşat-*

Sevgili Kadar Güzel Resim Çiz(eme)mek

Bu sûret birle iy can âfeti baştın ayak cân-sin

Ki bir sin dik musavvir kılmadı cân-âferîn sûret (FK, 87/10)

Sevgili, baştan ayağa âşıkların afetidir aynı zamanda onların canıdır. Şaire göre, uğruna can bağışlayacak kadar tesirli bir sureti hiçbir *musavvir* çizememiştir.

Yüzi dik mümkin irmes ay musavvir çikme zahmet kim

Kuyaş cirmin koşup hal iyleseng reng olgusı zâyi‘ (FK, 307/2)

Sevgilinin yüzü, parlaklık bakımından güneşe benzemektedir. Âşık-şair, musavvire seslenerek *güneşi renklerinle karıştırsan da onun yüzünün tonunu yakalayamazsın, boşuna zahmet çekme, rengin zayi olur* demektedir.

Ni ganimet sûret olgay ger musavvir cân alıp

Ohşaş ol meh-veşka yazıp birse timsâli manga (NŞ, 11/4)

Şair, para karşılığında musavvire resim çizdirecektir fakat canından başka verecek nakdi yoktur. Fakat şair, yine de bu alışverişten memnundur. Yeter ki resim o ay yüzlü sevgilisine benzesin.

Hüsn itiptür ey musavvir tartıban bir turfe şekl

Kaygulug könglümni ol sûret bile gâhî avut (NŞ, 79/5)

Şair, musavvirden, alışılmadık/*turfe* bir portre/*sûret* yapmasını ve sevgilisinin ayrılığıyla kaygılı gönlünü bir süreliğine onunla avutmasını söyler.

Sevdiği insanların resimlerini yaptırmak âdetine bir gönderme yapan şair, bu suretin aslına da çok benzemediğini ama yine de bir süreliğine kendini avutacağını düşünür.

Beyitten, musavvirin ısmarlama portre/*sûret* yaptığı sonucunu çıkarabiliriz.

Misâli mümkin imes tartmak musavvir-i ‘akl

Yok irse kâni‘ olur irdim ol misâl bile (NŞ, 536/4)

Misâl lafzı aynısı, tıpkısı anlamındadır. Musavvir ile beraber kullanıldığı için bir suretin yani şairin sevgilisinin suretinin aynısı demek olur. Şair, onun bir mislini düşünmek bile mümkün değil, yoksa onunla kani olurdum diyerek akıl musavvirine seslenmektedir.

Sevgilinin, tıpatıp aynısını çizmeye çalışmak, dönemin sanat anlayışını da ortaya koymaktadır.

Ey musavvir eyleseng taklîd cânân sûretin

Çikmegil cân kim irür anıng misâli özgece (NŞ, 550/5)

Şair, yine musavvire seslenir; cananın suretinin mislini taklit etmeye çalışma, onun misali orijinaldir/*özge* boşuna zahmet çekmiş olursun!

Kazâ Musavviri

Ni turfa sûreti bardur ki hîç sûret ile

Kazâ musavviri kılmadı beyle tasvîrî (GS, 632/2)

Sevgilisinden bahseden şair, alışılmadık, görülmedik bir suretinin olduğunu yaratıcının/*kazâ musavviri,* daha önce böyle bir suret yaratmadığını söylemektedir.

Beyitteki *turfe* sözü, orijinal anlamındadır ve dönemin sanat tenkidi ve değerlendirmesini yansıtmaktadır.

Kazâ musavviri gûyâ hal itti la'lî reng

Lebing 'akîkini eyler mahalde reng-âmîz (GS, 224/2)

Şaire göre aratıcı/*kazâ musavviri,* sevgilisinin akik renkli dudaklarını yaratırken yakut rengi/*la'lî reng* kullanmıştır.

Beyitteki *reng hal it-* tabiri, bazı renkleri karıştırarak doğru rengi elde edip resimde kullanmak anlamındadır. Musavvirin mahareti yalnızca çizim mevzusunda değil, aynı zamanda doğru tonda renkleri elde ederek kullanmaktadır.

Musavvir ve Âşık

Kılay hâmengga cân nakdini îsâr iy musavvir kil

Sirişkim rengidin külbem ara ol ay misâlin sız (FK, 221/7)

Şairin gözyaşları, ayrılık acısıyla kanlı akmaktadır. Şair, musavvire, bu kanlı gözyaşlarını boya olarak kullanıp o ay gibi güzel sevgilisinin misalini kulübesine çizmesi karşılığında canını feda edeceğini söylemektedir.

Musavvirî ki kılur kûyi gerdining rakamın

Koyung ki közge çikey sürme mîli dik kalemin (FK, 469/1)

Şair, sevgilinin mahallesinin tozunu çizen bir musavvirin kalemini gözüne sürme gibi çekmek istemektedir.

Ey musavvir tapmasang Mecnûn u Leylî çihresin

Dil-berimni bil munga ohşaş mini timsâl anga (BV, 9/5)

Leylâ ve Mecnûn hikâyesinin anlatıldığı bir resim çizmek isteyen fakat nasıl ve neye benzeyecekleri mevzusunda kafası karışan bir *musavvir*e, şairin tavsiyesi açıktır: Dilberimi Leylâya, beni de Mecnuna benzet ve çiz!

Ol perî-veş sûretin sızgaç musavvir anladım

Kim hıredni iylegen dîvâne bu timsâl imiş (BV, 245/6)

Musavvir, periye benzeyen bir güzelin resmini çizdiğinde âşık kendini divane eden perinin o olduğunu anlar.

Beyit, suçluyu teşhis ve eşkâl belirleme amaçlı portre/*sûret* çizimini de akla getirmektedir.

Şairin tarifine göre musavvir resim yapar ve suçlu teşhis edilir.

Ey musavvir lutf itip yazgıl mini cânânga töş

Eyle kim tüşkey yüzi bu dîde-i hayrânga töş (BV, 253/1)

Âşık-şair, gerçekte kavuşamadığı sevgiliye resimde kavuşabilmek için musavvirden kendini sevgili ile yüz yüze ve karşılıklı çizmesini istemektedir.

Zâr könglüm yâ musavvir boldı yâ sûret-perest

Her taraf kim sûretingni kıldı vîrânıda nakş (BV, 269/5)

Şair, sevgilisinin hayalleri ile süslü gönlünü resimlerle süslenmiş bir mabet duvarına, kendisini de bu resimlere tapınan bir sûret-pereste benzetmektedir.

Şair, dolaylı olarak musavvirlik mesleğinin bir işlevini daha ortaya koymaktadır. Beyitten anlaşıldığı üzere mabet duvarlarını süslemek de bu meslek grubunun işidir.

Ey musavvir ‘ârızın kör mihr-i rahşân çikmegil

Candın artukdur lebi zinhar kim can çikmegil (BV, 380/1)

Şair, musavvire, sevgilinin yüzüne bakmadan parlak bir güneş çizmemesini, candan daha fazlasını bağışlayan dudaklarını çizmek için ise boşa zahmet çekmemesini salık verir.

Şair ve Musavvir

Ey musavvir sızmagil Mecnûn u Leylî sûretin

Bes min ü yârim hadîsi safha-i devrânda nakş (BV, 257/5)

Minyatürlü dîvân ve mesnevîlere telmihle şair, şiiri ile Leylâ ve Mecnunu gayet iyi tasvir ettiğini, musavvirin ayrıca resimlerini çizmesine gerek kalmadığını söylemektedir.

Musavvir ve Renkler

Musavvirga canım fidâ iylese

İzip la‘l ol leb nümû-dârını (BV, 637/5)

Şair, yakut/*la‘l* ezerek elde ettiği renkle sevgilisinin dudağının mislini çizen *musavvire* canını feda edeceğini söylemektedir.

Sevgilinin dudağı, en çok yakuta benzemektedir ve musavvirin, bu rengi elde etmek için yakutu ezmesi gerekecektir.

La‘l ü hattınıng Mesihâ vü Hızırdın ‘ârı bar

İy musavvir sunma kol şengerf ile zengârga (FK, 569/5)

Şengerf [108] ve *zengâr* [109] sevgilinin *la‘l* ve *hatt*ına benzetilen kırmızı ve yeşil iki renktir. Sevgilinin dudağını ve ayva tüylerini boyamak için *musavvir*in elini bu renklere uzattığını gören şair, Mesih dudağından ve Hızır da ayva tüylerinden utanırken boşuna bu renklere uzanma diyerek aynı tonları tutturmasına imkân olmadığını vurgulamaktadır.

Musavvir'in Simge Eşyaları; *Fırça, Defter, Resm, Nakş, Hâme*

Ni za‘f olgay ki bir kıl ger kalemdin üstige tüşkey

Nihân kılgay musavvir tartkan kıl dik misâlimni (NŞ, 601/4)

Beyitte, şair, musavvirin hem işini nasıl yaptığına hem de ne ile yaptığını tasvir etmektedir.

Musavvir, âşık şairi çok zayıf olarak çizmektedir. Çizim yaptığı kalem/fırça kıl kalemdir. Çizim yaparken zaman zaman bu kalemden bazı kıllar koparak resmin üstüne düşer. Şair, eğer bir kıl resmimin üzerine düşerse beni kapatır gizler diyerek mübalağa yollu kendini tasvir etmektedir.

---

[108] **zencerf** زنجرف zincifre, sülüğen boyası; **şengerf** شنگرف (kim.) zincifre, sürür. (Türkçe-Farsça Sözlük)

[109] **zengâr** زنگار 1. (kim.) pas. 2. (kim.) bakır oksit, göztaşı, bakır pası rengi. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Musavvir kim kaşıng çikti uşattı hâme nakş ehli

Kişi da'vâ ni nev' itkey birev bu nev' yâ çikse (GS, 580/5)

Şair, sevgilinin kaşını çeken musavvirin ustalığı karşısında diğer bütün nakışçıların kalemlerini kırdıklarını, bu türlü *yâ* çeken birinin karşısında kimsenin sanatını ispat davası güdemeyeceğini söyler.

Kalem kırmak/*hâme uşat-* tabiri ressamlar arasındaki bir ıstılaha telmihtir. Bu kıskançlıktan olabileceği gibi saygıdan dolayı da olabilir.

Yâ çik- tabiri ise iki türlü okunabilir: Hem elifbanın son harfi olan ve yazılması en zor harflerden kabul edilen hem de şekil itibariyle de sevgilinin kaşına benzeyen yâ / ى harfini yazmak; diğer taraftan ikinci mısradaki *da'vâ* lafzıyla beraber düşünülerek *yâ çik-* yani *itiraz etmek* anlamında olabilir. Bu türlü bir *yâ* çeken/söyleyen biri karşısında davayı ispat için kişi ne diyebilir diyerek şair iki türlü okumaya müsait bir kullanım yapmaktadır.

Ay musavvir çikme nâzır mindin özge zinhar

Defter-i 'ışkım ara yazılsa ol ay sûreti (GS, 596/6)

Şair, *defter-i aşk* olarak tanımladığı muhtemelen içinde sevgiliye ait bazı hususi çizimlerin olduğu bir defterden bahseder ve musavvire kendinden başkasına göstermemesini rica eder.

2. 88. MUTRİB (مطرب)

mutrib (A.) 1. neşelendirici. 2. (müz.) çalgıcı, mutrip. 3. dansöz, rakkase. 4. şarkıcı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

tarab (A.) طرب eğlence, neşe, şenlik. (Türkçe-Farsça Sözlük)

râmiş-ger Kâf-ı Farisîyle. Mutrib, sâzende ve hânende manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki tip. Çalgıcı. Müzisyen. (bknz. *mugannî*)

Eğlence meclisinin vazgeçilmez tipidir. Onsuz *bezm* eksik kalır. Hem güzelliğiyle hem de yaptığı müzikle şairi etkiler.

Mutrib ile *Mugannî* aşağı yukarı aynı tipi tanımlamaktadır. Dikkat çeken ufak bir fark vardır; *mugannî* hüzün ve melâl ile anılırken *mutrib* daha çok eğlence/*‘ıyş u tarâb* ile geçer.

Epitetler: ***(mutrib ve ses)*** *hoş-lehçe; lahn, tarab-efzâ, dâvûdî, nağme-serâ, terâne-güster* ***(mutrib ve enstrümanlar)*** *def, celâcil, sâz, târ, çeng, ney, mızrâb* ***(mutrib, müzik ve makamlar)*** *hüseynî, nağme çik-, hazîn âheng tüz-, zühre, ‘ûd tüz-, sürûd tut-, nevha âhengi, nâğme çal-, savt-ı tarâb tüzet-, nevâ-yı kâm tut, mutrib-i bezm, , devrân mutribi, nevâ nakşı çal-, nevha âheng eyle-, terâne-i cân-bahş, saz tüz-, kük, kükin çal-, sâzıngga nevha tut-, târ-ı bem bağla-, ırakî, nâhid* ***(mutribin güzelliği)*** *hurşîd-sîmâ, ra‘nâ, zühre-cebîn, nâhid*

Mutrib ve Bezm

Âteşîn mey birle ay sâkî kızıtkıl bezmni

Mutribâ ol otnı tîz itmekke al ağzıngga ney (GS, 600/3)

Eğlence meclisi/*bezm,* sâkî ve mutribsiz düşünülemez. *Sâkî* içkinin dağıtımından sorumlu iken *mutrib* ise meclisteki müzikle ilgilenir.

Bezm ara hoştur kadeh kevkeb velî irmes tamâm

Mutrib-i hoş-lehçe-i hurşîd-sîmâ bolmasa (FK, 27/2)

Bezmdeki kadehler yıldızlar gibidir ama ortada güzel sesli ve güneş yüzlü mutrib olmazsa tamam olmaz, eksik kalır. Mecliste mutrib ve içki birlikte olduğu takdirde meclis tamamlanmış olur.

Mutrib ve Tesirli Müzik

Ey mutrib-i zühre-cebîn bu nağme kim çikting hazîn

Kemdür celâcil ger nücûm olsa sanga hurşid def (BV, 309/7)

Mutrib-i zühre-cebîn izafeti, zühre yıldızı gibi parlak alınlı güzel mutrib anlamındadır. Şair, mutribi zühreye, yıldızları çıngırağa/*celâcil*, güneşi de defe benzetir.

Eski kozmolojide Zühre'nin çalgıcı olarak tasvir edilmesine telmihle şair, mutribin hazîn nağmelerine tüm gökyüzün eşlik ettiğini söylemektedir.

Ey Nevâyî taptı mutrib sâzıdın cânım nevâ

Gûyiyâ cân riştesiga tigdi mızrâbı anıng (NŞ, 351/9)

Şair, mutribin tesirli sazıyla inlemeye/*nevâ* başlar, sanki mutribin mızrabı şairin can ipine değmiştir.

Mutribâ gam bezmide tâ nevha âheng eyleding

Za'flıg cismimni târ u kâmetim çeng eyleding (GS, 360/1)

Şair, mutribin müziğinden o kadar etkilenmiştir ki vücudu bir tel/*târ* kadar zayıflamış ve beli de çeng gibi eğrilmiştir.

Râki' irdim çeng üni kildi seher-geh âh kim

Bardı mutrib nâğmesiga hâsılı evrâdnıng (GS, 369/7)

Şair, bir seher vakti, ibadet ettiği bir sırada mutribin çaldıklarını duyar ve tüm dikkati dağılır. Mutribin çaldıkları o kadar tesirlidir ki şair, ibadetten hâsıl olan sevaplarını kaybettiğini düşünür.

Didim terâne-i cân-bahş mutribâ sin hod

Firâk sâzı tüzüp öltürür kükin çaldıng (GS, 374/5)

Şair, mutribten can bahşeden bir terâne çalmasını istemiştir fakat o, öldüren nağmeler/*kükin*[110] çalmıştır.

Mutrib, Rind ve Eğlence

Eger mescidde kirdim halka-i zikring ara ey şeyh

Velî mey-hâne vü mutrib sarı min her zaman mâyil (NŞ, 389/7)

Şair, mescitte şeyhin zikr halkasına girse de hep mutrib ve meyhaneye meyyaldir. Mutribin, ibadet ve zikirle tezat oluşturacak şekilde kullanılmasından, mutrib tipinin eğlence ile beraber düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Aşağıda da benzer bir anlayış söz konusudur:

Ey Nevâyî ni mey ü mutrib ü ni hüsn ü ni ‘ışk

Hâne-kah terki irür angla ki nâ-çâr manga (BV, 11/7)

Şair, kendine, mey, mutrib, hüsn ve aşktan değil de tüm bunlara karşılık hangâhtan vazgeçmenin daha uygun olduğunu söylemektedir.

[110] **kük** *küg* Çin. *ch'u* Orta Çin. *k'iok* âheng (Nevâyî Lügati); *kükle*- yahut *kükte*- saz çalmak anlamında kullanılmaktadır. (Nevâyî Lügati)

Şahne bezmiga ni hâsıl ger kirip âşûb ile

Çikmesem şâhid bile mutrib kılıp yağma kadeh (BV, 105/10)

Şair, eğlence meclislerinin *mutrib*, *mey* ve *şâhid* ile tamam olduğunu söylemektedir. (bknz. *şahne*)

Ser-hoş terâne-güster bolmış-sin ey Nevâyî

Sâkî sin imdi tut mey mutrib sin imdi tüz ‘ûd (BV, 126/7)

Şair, bir mecliste, sarhoş bir halde şarkı söylemektedir/*terâne-güster*. Diğer yandan da sâkîye mey tutması için, mutribe de ‘ud ile name yapması için istekte bulunmaktadır.

Kilür-min hân-kahdın deyr sarı bezm tüz ey muğ

Muğâne tut sürûd ey mutrib ü ey muğ-beçe mey süz (BV, 212/7)

Şair, hangâhta sıkılmıştır ve meyhâne/*deyr* tarafına doğru yönelmiştir. Muğdan meclisi hazırlamasını, mutribin meyhâneye ve eğlenmeye uygun sürûd çalmasını, muğ-beçenin ise mey süzmesini istemektedir.

Beyitte şair, mutribten, *muğane sürûd* çalmasını istemektedir. Bu, bir nevi eğlenceli ve meyhaneye uygun bir müzik anlamındadır.

Muğ, muğ-beçe ve *mutrib* meyhanene eğlencesini tamamlayan oyuncular olarak vurgulanmaktadır.

Mutrib ve Ağıt

Ey Nevâyî nevha âhengide köp kıldıng figân

İmdi meclis mutribi bu nağmeni çalğança kıl (BV, 378/7)

Nevâyî, nevha ahengiyle çok ağıt yakmıştır, şimdi meclisteki mutribin nağmesiyle eğlenceli bir şeyler çalma vaktidir.

Burada mutrib, *meclis mutribi* şeklinde tanımlanmaktadır.

Yığlang ay şem' u surâhî ki ölerimni bilip

Mutrib-i nağme-serâ nevha kükin çaldı yana (GS, 559/3)

Beyitte, bir hüsn-i ta'lîl bağlamında sürahinin çıkardığı ses, ağlama sesine ve mumun yanarken damlalar halinde eriyerek aşağıya doğru akması da gözyaşına benzetilmektedir.

Şair, sürahiden ağlamasını, mumdan da gözyaşı dökmesini istemektedir. Çünkü nağme yapan mutrib şairin öleceğini bilmiş ve ağıt havası/*nevha küki* çalmaktadır.

Sâkî bu kün meyni unut min dik demî hûn-âbe yut

Mutrib nevâ-yı nevha tut sâzıngga bağla târ-ı bem (GS, 429/5)

Bam/*bem,* en kalın saz teli demektir. Hüzünlü şair, mutribten normalden daha abartılı bir ses çıkaran bam telinden ağıt/*nevha* çalmasını, sâkînin de kendisi gibi mey yerine kan yutmasını istemektedir.

Beyitte geçen *nevâ-yı nevha* izafeti ağıt namesi anlamındadır.

Mutrib ve Neşeli Makamlar

Mutrib nevâ-yı kâm tut muğ deyride ârâm tut

Sâkî leb-â-leb câm tut kim kasd-ı cânım kıldı gam (BV, 401/6)

Gam, şairin canına kastetmektedir, şair, sâkîden dopdolu bir kadeh, mutribten de neşeli bir şeyler çalmasını ister.

Beyitte geçen *nevâ-yı kâm* izafeti neşeli sesler, neşeli havalar anlamındadır.

Rind ve Mutrib

Ey Nevâyî minde bir cân nakdi kalmış irdi bes

Şükr anı hem mey ü mutrib nisarı iyledim (BV, 433/7)

Şairin bir tek ömür sermayesi/*nakd-i cân* kalmıştır onu da mey ve mutribe harcar.

Beyitten anlaşıldığı şekliyle şair, parasını meye ve mutribe harcamıştır. Yani meyhane mutribinden bir şeyler çalmasını istemek ücrete tabidir.

Besi müştâkıng irdük deyr ara kiç kilding ey mutrib

Ki sâzıng terkidin bizge yangı ay boldı her tâle (BV, 525/8)

Şair, meyhanede mutribin gelişini iştiyakla beklemektedir. Fakat mutrib geç gelmiştir ve bu bekleyiş şaire oldukça uzun gelmiştir.

Özüngni asrama bir lahza mutrib ü meysiz

Diseng bu gam-kede içre bolay sürûr bile (BV, 570/8)

Rind şairin tavsiyesi şöyledir: Eğer bu dünyada/*gam-gede,* sürûr ile olayım dersen kendini bir dem mutribsiz ve meysiz bırakma!

Rişte-i canım üzdi mutrib-i bezm

Üzse târnı niçük ki saz ehli (BV, 582/5)

Şair, eğlence meclisinin mutribinin çaldıklarından etkilenmiştir ve *sâz ehlinin tel/târ kopardığı gibi bezm mutribi de can ipliğimi kopardı* demektedir.

Ol sebebdin zâhidâ meşgul imes min zühd ile

Kim köngülning mutrib ü mey bile köp işgâli bar (GS, 181/5)

Ey zâhid, gönlüm mutrib ve mey ile çok meşgul olduğundan ben zühd ile meşgul olamam diyen şair, mutrib ve meyin dindarlıktan farklı bir yaşam tarzına hitap ettiğini vurgulamaktadır.

Şair, Şiir ve Mutrib

Anca feryâd itti mutribler Nevâyî nazmıdın

Kim Utârid şi'ridin çarh üzre Nâhîd itmegey (NŞ, 631/7)

Şair, yazdığı şiirlerin mutribleri bile feryat ettirdiğini yahut yazdıklarını besteleyen mutriblerin bunları feryat eder gibi okuduğunu söylemektedir.

Nevâyî, kendini utarid'e, mutribi de nâhid'e benzetmektedir. Nâhid, venüs, çoban yıldızı zühre anlamlarındadır ve mutribin cinsiyeti ile alakalı ehemmiyetli bir ipucudur.

Vasl u zaman bü'l-'acab sâkî kadeh tut leb-be-leb

Mutrib tüzet savt-ı tarâb ötker Nevâyî bir gazel (BV, 384/7)

Şair, sâkînin içki sunduğu ve mutribin neşeli bireyler çaldığı bir mecliste bir gazel okuyarak vuslat vakitlerini değerlendirmek istemektedir.

Beyitten, şiir okunurken mutribin bir şeyler çalarak ona eşlik ettiği anlaşılmaktadır.

Mutrib, Makam ve Nağme

Mutrıbâ sin dagı ahengi tüz

Lahnıda reng-i Hüseynî körgüz (FK, 689/58)

Şair, mutribten Hüseynî makamında bir şeyler çalmasını istemektedir.

Mutrib bile ni köngli açılsun Nevâyî'ning

Kim min firâkdın disem ol dir 'Irâk'dın (GS, 486/7)

Şair, ayrılık/*firâk* acısına uygun bir şeyler çalmasını isterken mutrib Irak makamında çalmaktadır.

Yûsuf'um hecride Ya'kûb-ı gam içre mutribâ

Eyle min kim hoşluğum yok nağme-i Dâvûd ile (GS, 555/4)

Şair, mutribe, gamlı olduğunu ve Dâvûdî nağmelerle gönlünün hoş olamayacağını söylemektedir.

Mutrib Redifli Bir Gazel

Bizni zar itti bu ra‘nâ mutrib
Nagme birle tarâb-efzâ mutrib

Niçe kim nagme çikip Davûdî
Demde andak ki Mesihâ mutrib

Zühre tâ nağme-serâdur andak
Bolmadı devrde peydâ mutrib

Bolsa hurşîd ata vü zühre ana
Tugmagay sin kibi zibâ mutrib

Sini tâ kördüm içerde mey-i nâb
Tilemes hâtırım illâ mutrib

İy hoş ol kim anı bu bezmde mey
Kılmadı bî-hod u şeydâ mutrib

Biyle kim boldı Nevâyî ‘uryân

Mey bu nev‘ itti anı yâ mutrib (FK, 67)

Mutrib redifli bu yek-âhenk gazel, bu tip ile ilgili yukarıda geçen tüm mevzuları ihtiva etmektedir.

2. 89. MÜDDE'Î (مدعى)

Müdde'î (A.) 1. davacı. 2. iddiacı, inatçı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. İddiacı. Sevdiğini iddia eden. Sahtekâr âşık. (bknz. *rakîb*)

Sevdiğini iddia eden fakat gerçekte sevmeyen kişidir. Bazen şair, kendisinin de bir *müdde'î* olabileceğinden şüphelenir, kendi aşkını ve samimiyetini sorgular.

Müdde'î, sevgilinin yanında çıkar amaçlı bulunur, sevgisinde samimi değildir, gerçekten seven âşığı uzaklaştırmak, vaz geçirmek, ayıplamak, ona gülmek, iftira atmak, canına kastetmek en büyük silahlarıdır.

Sevgilinin, gerçekten âşık olan şaire itibar ve iltifat etmemesi fakat sevdiğini iddia eden bu sahtekâra meyletmesi sıkça işlenir. *Müdde'î*ye kanan yalnızca sevgili değildir, bazı *dost*lar ve *ahbâb* da âşığı bırakıp ona meyleder.

Müdde'a lafzı ise bazen aşkı engelleyen çeşitli fikirler yerine kullanılmaktadır.

Müdde'î tipi, rakibe benzetilir ve tahkir için *it* ile birlikte anılır.

Epitetler: *it, hâr ur-, savuglug, müdde'îlerning hücûmı, cefâ ve zulm iyle-, cana kasd kıl-, ta'n, sögmek, taşla-, kül-, bî-terahhum,*

Müdde'î ve İt

Kiçe külbemga kilseng müdde'î men'ini iskerme

Tolun ay seyr iterde it hürerdin kayda pervâyî (FK, 610/3)

Şair, gece evine misafir gelen sevgiliyi dolunaya, *müddeî'*yi de dolunaya bakıp ürüyen bir ite benzetir.

Beyitte çizilen tabloda, sevgili adeta bir dolunay gibi âşığın evine doğmaktadır, buna engel olmaya çalışan *müdde'î* ise bu durumda dolunaya karşı uluyan bir köpek gibidir.

Müddeî, âşığı sevgiliden uzak tutmaya çalışan bir tip olarak tanımlanmaktadır. *Rakîb* tipi gibi ite benzetilmekte ve hakaretle bahsedilmektedir.

Tiş bile munglug köngüldin müdde'î çikti okın

Râst it yanglıg ki sâyilning 'asâsın tişledi (FK, 641/2)

Sevgilinin aşığa ok atması, ona bakması; müdde'î'nin bu oku çekmesi ise sevgilinin bakışını engellemesi anlamındadır.

Şair, sevgili karşısında kendini dilenciye/*sâyil*, müdde'îyi ise sevgilinin köpeğine benzetmektedir. Köpeklerin kapıya gelen dilencilere saldırmaları gibi *müdde'î* de âşığa saldırmaktadır.

Müdde'î ve Soğukluk

Müdde'î çun deming irmestür ısıg

Kılma savuglug u hengâmeni yıg (FK, 315/1)

*Müddeî*nin nefesi sıcak değildir, yani söylediklerinde samimi değildir. Hatta o konuşurken ortam soğumaya başlar.

Şair, *müdde'î*nin samimiyetsiz konuşmalarını ayrıca şamata/*hengâme* olarak tanımlamaktadır.

Müdde'î ve Âşık

Öler dip şâd olur köp körse derdim müdde'î bilmes

Ki 'ışk içre hayâtım bâ'isidür derd-nâk olmak (GS, 330/2)

Şair, beyitte mealen şöyle demektedir: Derdimi görse *bu ölür* diyerek çok mutlu olan müdde'î, bilmez ki aşk içinde, hayatımın gayesi dertli/*derd-nâk* olmaktır.

Müdde'îler çün Nevâyî 'ışkın anglap cânıga

Kasd kılganlar imiş bârî dingiz cânânga hem (GS, 443/7)

Âşığın canı ve cananı birdir. Şair, *hem* lafzı ile *müdde'î*lerin, hem kendi canına dolayısıyla hem de cananına kastettiklerini söylemektedir.

Ay müdde'î ki 'ârım idi ta'n u sögmeking

Fâriğ digil ki her ni diseng bar min yana (GS, 568/2)

Müdde'î ile âşığın münasebetine değinen bu beyitte geçen ve ayıplamak manasına gelen *ta'n* ile küfretmek anlamındaki *sög*- lafızları, *müdde'î*nin âşığa nasıl

davrandığını göstermektedir. Âşık ise, sevgilisine yakın olabilmek için bütün bu eziyetlere katlanmaktadır.

Müdde'î kim her zaman iyler cefâ bünyâd u zulm

Sabr u hûşumnı birür andak cefâ ber-bâd u zulm

Cân bile könglümni iyler ol cefâ nâ-şâd u zulm

Gerçi tab'ıga anıng bolmış cefâ mu'tâd u zulm

Her niçe ötkerse haddin müdde'î bî-dâd u zulm

Ötkere-almas visâling müdde'âsıdın mini (BV, 658/25-30)

Müdde'î, *cefâ* eder, aşığın sabr ve aklını *ber-bâd* eder, can ve gönlünü *nâ-şâd* eder, çünkü *cefâ* ve *zulm* onun tabiatının bir âdeti olmuştur fakat müddei ne kadar haksızlık/*bî-dâd* ve *zulm* etse de âşığı visalinin iddiasından vazgeçiremez.

Cân yitip ağzımga ölgüm bir nefes Tingri üçün

Ey Mesîhim kil biri ey müdde'î sin narı bar (BV, 145/4)

Ölüm anında şair, Mesih nefesli sevgiliyi ister, *müdde'î*yi ise istemez.

Müdde'î köp külme idbârımga kim yâr allıda

Sin kibi makbûl idim bir çak min-i merdûd hem (NŞ, 413/5)

Şair, sevgilinin gözünden düşmüştür ve *müdde'î* bu duruma gülmektedir.

Âşık şair, kendisine gülen *müdde'î*ye bir zamanlar yar karşısında ben de makbuldüm diyerek cevap vermektedir.

Vasl bağıdın dimeng kim müdde'î gül tirmesün

Tirse tirsün urmasa bağrımga yüz ming hâr bes (BV, 236/2)

Şaire göre, sevgili gül ise *müdde'î* de dikenidir, yani birlikte ve yan yana olmaları tabiidir. Sevgilinin yanında bulunmasını kabullenmekte fakat gülün yanındaki bu dikenin bağrına batmamasını istemektedir.

Başımnı tofrağ it ey müdde'î vü taşlamagıl

Ki anı kılmışam ol âstân üçün tahsîs (BV, 273/5)

Şair, başını yani hayatını sevgili için vakfetmiştir. *Müdde'î* ise âşık şairin başını toprak etmek yani onu öldürmek ve sevgilinin mahallesinden uzağa atmak niyetindedir. Şair, öldürürsen öldür fakat beni sevgilinin mahallesinden uzaklaştırma demektedir.

Sevgili ve Müdde'î

Vasl kûyide Nevâyî turuban isteme yâr

Müdde'î barıda ol kûyide ni bâr sanga (BV, 16/7)

Müdde‘î hep sevgilinin yanında yani mahremindedir. Sevgilinin mahallesinde dolaşan şair, yine kendine seslenerek o müdde‘î oradayken sana yâr ile kavuşmak mümkün değil demektedir.

Nevâyî cân birür ol müdde‘îni mahrem iter

Bu işçe yüz ming imestür anıng sezâsı henüz (GS, 210/8)

Nevâyî, gerçek bir âşık olarak sevgili için canını verirken o, kendine müddeiyi mahrem etmektedir.

Müdde‘îler bî-terahhum yâr bî-pervâ besi

Hem alar köp zulm iterler hem bu istiğnâ besi (BV, 587/1)

Müdde‘î merhametsiz/*bî-terahhum,* sevgili ise kayıtsız/*bî-pervâ* olarak tanımlanmaktadır. Âşığa, müdde‘î ayrı sevgili ayrı zulmetmektedir.

Ey Nevâyî hecrdin irmes ki tâ yâr allıda

Müdde‘î ahvâli hoştur min harâb-ahvâl-min (NŞ, 478/7)

Şair, kendine seslenerek, içinde bulunduğu durumun sebebinin ayrılık/*hecr* olmadığını söyler. Halinin harap olmasının asıl nedeni, sevgili karşısında gerçek âşık olarak kendisinin *harâb*, sahtekâr müdde‘înin ise hoş bir ahvalde olmasıdır.

Ol perî-veş müdde‘îga mihr-bândur bizge yok

Fi’l-mesel allıda anıng itke sandur bizge yok (FK, 332/1)

Şair, bir âşık olarak sevgilinin karşısında itibarının olmamasına karşılık müdde‘î’nin itibar sahibi olmasını bir darb-ı mesel ile anlatır: Onun yanında bizim it kadar değerimiz yok!

Müdde‘îler biyle hem-râz olsalar yâr allıda

Özge tutmak farzdur ölmekni bel hicrânnı hem (FK, 453/3)

Şair, yâr karşısında müdde‘înin *hem-râz* olmasını, gerçek âşık olarak kendisine ölümün yahut hicranın farz olması olarak yorumlamaktadır.

Cürmsiz tartıp iligni bizdin

Müdde‘î cânibi tuttung barı (FK, 663/4)

Sevgili, âşığın suçu günahı olmadığı halde âşıktan elini çekip *müddeî* tarafına yönelmektedir.

Müdde‘î, Âşık ve Dost

Müdde‘îler içre kim katlimga düşmân-vâr dost

Tîğ sürdi dost-kâm itti mini düşmân ara (NŞ, 38/6)

Şair; *müdde'î, dost* ve *düşmân* tiplerinin arasında kalmıştır. Bu *dost* ise *düşmân-vâr* sıfatıyla mukayyettir. Yani düşman gibi bir dosttur ve şairi öldürmek için kılıç vurmuştur. Şair, *müdde'î*ler ve *düşmân*lar içinde kaldığını ve kendine bir dost aradığını/*dost-kâm* söylemektedir.

Burada *müdde'î* ve *düşmân* lafızları aşağı yukarı aynı tipi ifade için kullanılmaktadır. *Düşmân-vâr dost* tabiri ise dost görünüp düşman gibi hareket eden ikiyüzlü birini tanımlamaktadır ki bu da *müdde'î* ile ilgilidir. Yani *müddeî* ya doğrudan düşmanlık etmekte ya da dost gibi davranıp düşmanlık etmektedir.

Ger müdde'î melek boluban kirse kûyige

Bâl u perini örtegey ahbâb gayreti (FK, 616/2)

Sevgilinin etrafında aşığın yalnızca düşmanları değil *ahbâb*ları da vardır. *Müdde'î*ler melek olup yani kendilerini melek kadar masum göstererek mahallene-mahremine kadar girseler bile dostların/*ahbâbın* gayreti onların kanatlarını yakar diyen şair, müdde'îye karşı bu dostlarına güvenmektedir.

Aşağıdaki beyitte ise tam tersi bir durum söz konusudur:

Bî-vefâ ahbâbdın bir hem manga bolsa mümîd

Turfa kör kim barca eylep müdde'î sarı meded (GS, 128/3)

Müddeiye yönelen yalnızca sevgili/yâr değildir, âşığın dostları/*ahbâb* da vefasızdır ve hepsi müddeiye yardım etmekte bir tanesi bile şaire bakmamaktadır.

Vefasız dostlardan bir yardım ümidim olsa da, gariptir ki hepsi müdde‘îye yardım ederler diyen şair, dostlarının kendine karşı müddeinin yanında olmalarına sitem etmektedir.

2. 90. MÜDERRİS (مدرس)

müderris (A.) 1. ders veren. 2. medrese hocası. 3. profesör. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Medresede ders veren kişi. Medrese hocası. İlmî hiyerarşide en yüksek statüye sahip kimse.

Şairin, bu tipe-mesleğe bakışı alanında uzmandan çok, her şeyi bilen adam şeklindedir. Şiirde, *müderris,* her şeyi bildiği halde, aşk mevzusunda malumatının olmaması vurgulanarak tenkit edilir.

Şair, sürekli bir çalışma faaliyeti içinde olan akademisyeni, aşktan anlamayan kimse olarak görmekte yahut her meseleyi anlayan müderrisin, aşkı anlamada âciz kaldığını vurgulayarak, bu tipe yalnızca bu mesele üzerinden bakmaktadır.

Epitetler: *tahrîr, takrîr, defter, nükte, şerh-şürûh, dakâyık, tefhîm, yaz-, 'ilm*

'Işk sırrın kimse tahrîr itmedi takrîr hem

İy müderris dime köp efsâne vü defterni yap (FK, 72/8)

Müderris, devrin en ileri maarif kurumu olan medresede ders vermesi hasebiyle ilim mevzuunda en yüksek statüye sahip kişidir. Fakat iş, aşk mevzusuna gelince tüm insanlar gibi o da cahil ve acizdir. Kimsenin yazıp okumadığı bir konuda ancak efsane anlatacağından, şair, müderrise *bilmediğin bu konuda defteri kapat ve sus* demektedir.

Ey müderris ‘ışk sırrı defteri bir nüktedür

Gerçi mingdin bir yazılmaydur yazıp yüz ming şurûh (NŞ, 106/8)

Medrese hocasının ders vermek dışında bir başka rolü de alanıyla alakalı yazı yazmasıdır. Bu yazı faaliyetlerinden birisi de daha önce yazılmış eserleri şerh etmektir. Şaire göre aşk konusunda çok şey yazılmış olsa da bu nükteli mevzunun binde biri bile hallolmamıştır.

Dakâyık ‘ışk ‘ilmi içre köptür

Ki tefhîmide ‘âcizdür müderris (NŞ, 227/5)

Bir yukardaki beyitte -*nükte*- ile tavsif edilen aşk, bu beyitte -*dakâyık*- kelimesi ile geçmektedir. Püf noktası, nüans, meselenin künhü, dikkat edilecek ince noktaları gibi açıklayabileceğimiz bu kelimelerle müderrisin aşkı anlama noktasındaki acizliği vurgulanmaktadır.

2. 91. MÜFTÎ (مفتی)

müftî (A.) مفتی müftü, fetva veren. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini tip. Resmi unvan. Fetva vermeye yetkisi olan görevli.[111] (bknz. *fakîh*)

Dîni mevzularda fıkha uygun fetva vermek en öncelikli görevi ve sorumluluğu olan *müftî,* şiirde *şehr müftîsi* olarak geçer.

Şair, sosyal konumu ve görevi gereği dindar olması beklenen müftünün, sarhoş olması ve bu haldeyken fıkha aykırı fetva vermesini tenkit eder.

Epitetler: *şehr müftîsi, fetvâ, fetvâ yaz-, harâm, mübâh*

Şehr müftîsi bu kün mest idi fetvâ yazdı

Ki harâm oldı yaman içse kişi yoksa mübâh (FK, 106/5)

Şair, şehir müftüsünün mest oluşundan yola çıkarak, müftülük ve içki içmenin teşkil ettiği rol gerilimini vurgular. Şair, eleştirisini daha da ileri götürerek, kişi kötü/*yaman* içerse haramdır yoksa -içmeyi biliyorsa- mubahtır şeklinde bir fetva verdiğini de söyler. Müftünün/*müftî* mest olması zaten olumsuz bir rol sapması teşkil ederken, bu şekilde, fıkha aykırı fetva vermesi ise ayrıca olumsuz bir durum oluşturur. [112]

---

[111] Timurlularda *sadr* yahut *şeyhü'l-islâm*a bağlı görevli. (Musa Şamil Yüksel, Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, s. 161.)

[112] Mahbûbü'l-Kulûb, Onüçünçi fasl, müftî-fakîhler zikride, s. 106.

2. 92. MÜHENDİS (مهندس)

mühendis (A.) 1. geometrici. 2. mühendis. (Türkçe-Farsça Sözlük)

endâze Hemyâze vezninde. Ölçek ve peymâne manasınadır. Ölçmek, ölçü, kıyas, vezn, takdir ve tahmin manasına da gelir. Hendese bu mana itibarıyla muarreptir. Kuvvet ve kudret manasına gelir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki tip. Mühendis. Ölçen. Hesaplayan.

Arapça, hesap ve matematik anlamına gelen *hendese* kelimesinden, ism-i fâil olan *mühendis*, mucit, mimari hesaplar yapan ve akıllı anlamlarında kullanılmaktadır.

İnsanları hayrete düşüren, gönüllerini titreten mimari eserler yapmak, kavisli yüksek kemerler inşa etmek, kâinatın yaratılış sırlarını/*hikmet* çözmeye çalışmak ve kanat takıp uçmak gibi insanın en tutkulu hayalini gerçekleştirmek denilince şairin aklına, *mühendis* gelir.

Şiirde, imar ve inşaat faaliyetleri ile de geçen mühendisle alakalı kullanılan *tüz-* lafzı tasarım yapmasına, *çik-* lafzı da inşa etmesi ile ilgili kullanılmaktadır.

İnce hesaplarla bir şeyler meydana getirme hususiyetinden dolayı yaratıcı-Hâlik da *mühendis*e benzetilmektedir.

Epitetler: *kazâ mühendisi, tâk, mihrâb tüz-, refi‘ tâk çik-, hikmet, hıred*

Mühendis ve Mîmâri

Tasavvur itse kaşıng tâkını köngül titrer

Kazâ mühendisi bes kim çikiptür anı refî‘ (FK, 72/8)

Yüksek ve kavisli kemer inşa etmek bir mühendislik mahareti olarak görülmektedir. Hiç kimse, bir güzelin kaşları kadar güzelini yapamayacağı için *kazâ mühendisi*/Allah tüm diğerlerinin üstündedir.

Felek tâkı dik itti kâmetim ham

Kaşıng mihrâbını tüzgen mühendis (NŞ, 227/4)

Yaratıcı, sevgilinin kaşını tasarlayan mühendis olarak tarif edilmiştir. Allah, o kadar güzel bir kaş yaratmıştır ki şair, aynı zamanda mihraba benzettiği bu kaş karşısında feleğin yayı-kemeri gibi eğilmiştir. Bu tazim ile eğilmek anlamında olabileceği gibi sevgilinin kaşının kendine çektirdiği çilelerden dolayı belinin bükülmesi olarak da anlaşılabilir.

Mühendis ve Kanat Takıp Uçmak

Mühendisî tapay u ignime kanat yasatay

Uçup hevâsıda kuşlar ara özümni katay (FK, 624/1)

Şair, sevgilisine kavuşmak arzusundan bahsettiği bu beytinde, vuslat için, bir mühendis bulup sırtına kanat yapıştırmayı ve sevgilisinin aşkıyla kuşlar gibi uçmayı düşlemektedir.

Evreni Yaratan Mühendis

Çü bağlap bir birige hikmeting bu kâr-geh vasfın

Hıred birür mühendislerga sırrın eyleben mübhem (NŞ, 393/8)

Yaratıcı, kâinatın yaratılışıyla ilgili birbiriyle bağlantılı pek çok gizli hikmet yaratmıştır. Şaire göre bu sırlar, onları çözmeye çalışan mühendislere akıl öğretmektedir.

2. 93. MÜNÂDÎ (منادی)

münâdî (A.) **1.** çığırtkan, tellal. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki Tip. Münadi. (bknz. *dellâle*)

Nidâ ederek, bağırarak, bir haberi kamuya duyuran kimse anlamındadır.

Yine satışla ve bir nevi reklamcılıkla ilgili olan *dellâl*lık mesleği ile benzemektedir fakat şair, halka bazı haberlerin duyurulması, ilan edilmesi işlerinde *münâdî* kelimesini tercih etmektedir.

Halka ibret olması için bazı haberlerin duyurulması, şiirde *münâdî* ile birlikte geçmektedir.

Epitetler: *ibret, münâdî yitkür-/münâdi gönder-, münâdî iyle-*

‘Ukûbetler bile hecride öltürseng mini iy ‘ışk

Cihân ehli ara ‘ibret üçün yitkür münâdi hem (FK, 449/6)

Ayrılık çeken şair, ölmesi durumunda, bunun tüm dünya halkına ibret olması için *münâdî* gönderilip duyurulmasını istemektedir.

Sevgili, âşığı ayrılık cezasıyla öldürmektedir, şair ise bunun münadi gönderilerek cümle âleme ibret olarak duyurulmasını istemektedir.

‘Işk kûyide cünûnımnı münâdî eyledi

Hecr taşıdın münakkaş cismim ‘uryân ‘âkıbet (NŞ, 72/7)

Şair, *atılan ayrılık taşlarıyla nakışlanan/yaralanan ve sonunda çıplak kalan vücudum, aşk mahallesinde deli olduğumu âdeta bir münâdî gibi ilan etti* demektedir.

Münâdî eyle- tabiri, nida ederek herkese duyurmak anlamındadır. Cünûn lafzıyla beraber düşünülürse, delilerin bağırıp nara atması da kast edilmiş olabilir. *Münâdî*nin halka duyurmak için bağırması ile delinin narası arasında ayrıca bir teşbih alakası kurulmuştur.

2. 94. MÜNECCİM (منجم)

müneccim (A.) 1. yıldız falına bakan. 2. astrolog. (Türkçe-Farsça Sözlük)

sitâre-şinâs Müneccim ve ehl-i tencimdir. (Burhân-ı Kâtı‘)

sitâre-şumur Yıldız hesap edici ki murat, müneccimdir. (Burhân-ı Kâtı‘)

mühendis-i felek Zühal yıldızıdır. Müneccimden dahi kinaye olur. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki tip. Müneccim. Yıldızların hareket ve halleriyle uğraşan. Falcı.

Yıldız ve gezegenlerin hareketlerini inceleyerek yorum yapan müneccime, şair, en çok sevgilisinin yerini ve durumunu sormak için; kendi bahtsızlığına karşılık sevgilisinin yıldızının ne kadar parlak olduğunu onaylatmak için müracaat eder.

Hâlet ve *ahvâl* görmek, bir iş için uygun saati tespit etmek/*sâ‘at tap-* müneccimin işidir. Şiirde müneccim, ayrıca kum falı/*reml* ile birlikte geçer.

Bulutlu gecelerde, göğü ve yıldızları açıkça göremeyen müneccimin işini yapamadığı vurgulanır.

Şairin, müneccimi, yalancı/*kâzib* olarak vasıflandırması bu mesleki tipe nasıl baktığını vermesi bakımından ehemmiyetlidir.

Epitetler: *sâbit, seyyâre, ay, mihr, ahter, ferhunde-fâl, baht, nücûm, âsumân, kavs, burc, âf-tâb, tâli‘, tahta-i reml, kâzib müneccim, haber di-, ahvâl kör-, sâ‘at tap-, hâlet kör-*

Âşık ve Müneccim

İy müneccim ger ol ay seyr ü sükûnı haberin

Dimeseng yir koyı hem sâbit ü hem seyyâre (FK, 588/5)

Şair, doğrudan müneccime seslenerek, sevgilisinin seyr ve sükûnunu yani gittiği ve durduğu yeri söylemeyecekse yıldızlardan/*sâbit* ve gezegenlerden/*seyyâre* bahsetmeyi bırakmasını istemektedir.

La'ling algan könglüm ahvâlin müneccim çün körer

Aytur ol âvâre bolgan gâyibingdür kan ara (GS, 20/8)

Şair, sevgilisinin la'l renkli dudağına kaptırdığı ve *gâyib* olan gönlünün halini müneccime sormakta ve karşılığında yuvarlak bir cevap almaktadır; *o âvâre gönlün kan içindedir* yani zor durumdadır.

Hâzır olmayan yani *gâyib* olanın haberini şairin müneccime sorması, müneccimin gaipten haber vermek gibi bir işlevinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Müneccim ahter-i bahtımnı koy ki âhımdın

Bu kün irür ni nücûm u ni asuman peydâ (NŞ, 34/4)

Âşık-şairin, çektiği aşk derdiyle içi yanmaktadır. Ah çektiğinde de ağzından çıkan dumanlar göğü kapatacak dolayısıyla da müneccim göğü ve yıldızları göremeyecektir.

Müneccimin işini yapabilmesi için havanın açık ve bulutsuz olması gerekir.

Hâlini çikken müneccim mesken eyler kan ara

Kim ki körgey ‘aksini baksa közümning yaşıda (NŞ, 535/3)

Gözyaşı, parlak bir yıldıza benzetilmektedir. Fakat bu gözyaşı, âşığa ait olduğu için kanlıdır. Müneccim, bu yıldıza bakınca kendini adeta kanda mesken tutmuş gibi görecektir.

Yalancı Müneccim

Çunki kâzibdür müneccim ögse mihrin ‘ârdur

Utruda ol ahter-i ferhunde-fâlımnı disem (BV, 416/4)

Ferhunde-fâl, bahtı açık, yıldızı parlak anlamındadır ve şiirde sevgiliyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Müneccimin, güneşi övmesi ardır çünkü şairin sevgilisinin yıldızı daha parlaktır. Yıldızın güneşten daha parlak düşünülmesi, dîvân şiiri geleneği çerçevesinde bir *teşbih-i maklûb* teşkil etmektedir.

Şairane bir sebepten bile olsa şairin müneccimi yalancı/*kâzib* olarak tavsif etmesi bu mesleki tipe bakışını vermesi açısından mühimdir. [113]

[113] Şair, *müneccim ki sevâbit ü nezzâr nezâretidin hükm sürer* şeklinde tarif ettiği bu tiple alakalı görüşlerini *Mahbûbü'l-Kulûb*'de çok daha dolaysız söylemektedir. Hazırladığı zîcin bir hiç olduğunu, takviminin galat-taksîm olduğunu, efsâne ve terâne anlattığını, on sözünden birisinin bile doğru denk gelmediğini, sözünün yalan olduğunu, doğruluk/*râstlık* kişverinden uzak kaldığını, basiret gözüne gaflet perdesi örttüğünü söyleyerek eleştirir. (Mahbûbü'l-Kulûb, yigirmi bişinci fasl ehl-i nücûm zikride, s. 131.)

Ay müneccim çikme zahmet kim bu kün bî-zâr min

Tâlî'-i ber-keştedin bel sâbit ü seyyardın (GS, 476/4)

Şair, ruh haliyle ilgili çok yorumlar yapan fakat derdine herhangi bir çözüm bulamayan müneccime, bu gün boşa zahmet etmemesini, yalnızca usandığını ve bunun uğursuz talihinden, yıldızdan belki de gezegenlerden olmasının fark etmediğini söylemektedir.

Beyitte müneccime doğrudan yalancı demeyen şair, çok fazla da güvenmediğini belirtmektedir.

Müneccim ve Burçlar

Kaş u yüzüngni müneccim çünki kördi bî-nikâb

Didi kör kim kavs burcıdın toğuptur âf-tâb (GS, 46/1)

Müneccim, görevi gereği, sürekli gökyüzünü gözlerken, âşık ise sevgilisini gözler. Şair, güneşin her ay başka bir burca girip oradan doğduğu bilgisinden hareketle, müneccimin, sevgilisini nikapsız yani yüzü açık olarak gördüğünde, güneşin yay burcundan doğduğunu zannedeceğini düşünür.

Şair, birinci ve ikinci mısradaki *kaş-kavs* ve *yüz-âf-tâb* lafızlarını birbirine mukabil kullanmaktadır ve bu kelimeler *müneccim* lafzı ile ayrıca tenasüp oluşturur.

Şairin aşağıdaki beyti tüm bu söylediklerini tekit etmektedir:

İmes eflâk ü encüm hâli bî-nef' ü zarâr lîkin
Ânı tingri bilür irmes müneccim bilmeği mümkin
(Eflâk ve yıldızların hali faydasız ve zararsızdır. Tanrının bildiğini müneccimin bilmesi mümkün değildir!)

Eşref Saati Bulmak

Müneccim könglüm otı def‛iga didi tapay sâ‘at

Demim dûdı ara ni encümin taptı ni eflâkin (GS, 455/3)

Bazı işlerin yapılması için uygun ve elverişli saat -eşref saati- belirlemek de müneccimin görevidir ve beyitte *sâ‘at tap-* tabiri ile ifade edilir. Ama işini yapabilmesi için gökyüzünün açık ve bulutsuz olması gerekir.

Gönlündeki aşk ateşinin iyice hararetlendiği bir zamanda âşığa, bunu def etmek için uygun bir saat bulmayı teklif eden müneccim, ah çeken âşığın nefesinden çıkan dumanlar yüzünden yıldızları ve gökyüzünü görememektedir.

Müneccim ve Remil Tahtası

Tügen birle elifdin ay müneccim hâletim körgil

Ki köksüm tahta-i reml oldı her yan bu rakam birle (GS, 538/5)

Şair, aşkın yol açtığı yaralar ve kesikler yüzünden göğsünün remil tahtası [114] gibi olduğunu söyleyerek müneccime dert yanar.

Müneccimin, remil falına da baktığını söylemek pek uygun olmamakla beraber beyitten şairin aşk yüzünden çektiklerini ve çaresizliğini, belki bir çözüm bulacağını düşünerek müneccime açtığı anlaşılmaktadır. [115]

---

[114] İlyas Çelebi, "*remil*", DİA, yıl: 2007, C. 34, s. 555.

[115] *Müneccim ki sevâbit ü nezzâr nezâretidin hükm sürer. Remmâl diktür ki noktaları hesâbı bile lâf urar.* (Mahbûbü'l-Kulûb, yigirmi bişinci fasl ehl-i nücûm zikride, s. 131.) Şairin, *Mahbûbü'l-Kulûb*'ta

2. 95. MÜRŞİD (مرشد)

mürşid (A.) **1.** doğru yolu gösteren. **2.** şeyh, bir tarikatın pîri. **3.** gafletten uyandıran. (Türkçe-Farsça Sözlük)

âdem-pîrâ Mürit ve saliki ziy-net-i maneviye ile tezyin ettiği itibarla mürşid-i kâmile dahi ıtlak olunur. (Burhân-ı Kâtı')

çerâg … pir ve mürşide, delîl ve rehnümâya dahi ıtlak olunur. Aydınlıktan dahi kinaye ederler. (Burhân-ı Kâtı')

Dini-tasavvufi tip. Mürşit. Tarikat lideri. Yol gösterici. Rehber. (krştnz. *şeyh*) (bknz. *iren*)

Şiirde, *mürşid-i kâmil* yahut *mürşid-i câzib* olarak geçer ve tamamen *şeyh* tipinin zıddı bir manayı ifade için kullanılır. *Şeyh*, şiirde sürekli menfi geçerken, *mürşid* tamamen müspet bir bağlama sahiptir.

Şair, kendisi ile çağdaş olan *Molla Câmî* ve *Ubeydullah Ahrâr*'dan saygı ile bahsetmekte ve onları, şiirlerde *mürşid* tipinin en iyi misalleri olarak takdim etmektedir.

Mürşid, aşk ile beraber anılır ve insanları irşat ederek doğru yolu gösterir. Aşk da bir nevi mürşittir fakat gösterdiği yol biraz tuhaf ve meşakkatlidir.

Şair, mürşidin Hakk'ın emrine uygun sözlerini yapmanın kişiyi *sıfâtullâh*a götüreceğini söyler. Çünkü *mürşid*, herşeyden önce özlük/ego/*enâniyet* ile mücadele eder.

Beyitlerde *mürşid* lafzı *kendisine akıl danışılan, akıl veren* yahut *yol gösteren* anlamıyla da kullanılır.

---

müneccimi kum falı bakan remmâla benzetmesi müneccimi tahkir içindir. Gökyüzü ile ilgilenen müneccimi aslında ne yaptığını bilmemekle suçlayıp sıradan bir fal bakıcısına benzetir.

Epitetler: *mürşid-i kâmil*, *mürşid-i câzib, mürşid-i ‘ışk, irşâd, hâdî-yi ehl-i fenâ, râh-rev, rehber*

Mürşid ve Aşk

Mürşidî-sin bes ‘acab ey ‘ışk kim matlûbnıng

Vaslıdın hem istemes mihnetka hursending ‘ilâc (BV, 93/8)

Aşk, yol gösterici bir mürşide benzetilmektedir. Âşık, bu tuhaf/*acaib mürşid*’i dinlerse, matlubun vuslatına giden yolun mihnetleri için ilâca dahi ihtiyaç duymayacaktır.

Ger Nevâyî pîrlerga mürşid irdi kirgeli

‘Işk u sevdâ kûyige bâziçe-i etfâl imiş (BV, 245/9)

Şair, önceden *pîr*lere bile yol gösteren bir *mürşid* olduğunu, fakat aşka girdiğinden beri çocukların elinde oyuncak olduğunu söyler.

Pîr, görmüş geçirmiş kimse demektir yani hayat tecrübesi olan kimsedir (bknz. *pîr*).

Şair, kelli felli adamların bile gelip akıl danıştığı bir kimse iken âşık olmuş ve delirmiştir. Bu haliyle, sevgilisinin mahallesinde dolaşırken mahallenin çocukları kendisini oyuncak etmiştir. (bknz. *tıfl*)

Hüsni vasfıda sözün tuttı barı ‘âlemni

Mürşid-i ‘ışk manga eylegeli telkin söz (GS, 228/6)

Aş,k bir yol göstericidir. Şaire, söylediği tüm sözleri o telkin etmektedir. Aşkın kendisine yol gösterdiğinden beri sevgilinin güzelliğini vasfetmek için söylediği tüm şiirler dünyaca tanınmaktadır.

Mürşid Aramak

Burun mürşid-i kâmil istey yürüp

Anı tapkaç özin anga tapşurup (GS, 683/129)

Şaire göre, bir *mürşid-i kâmil* istemek ve bunun için arayış içinde olmak, bulunca da ona tüm benliğinle tabi olmak gerekir.

Aşağıdaki beyitte de aynı mana ifade edilmektedir:

Mürşid-i câzib tilep tapmay kim öldüm vay kim

Boldı bu sahrada sayyâd isteyü âvâre sayd (NŞ, 119/6)

Şair, cezp edici bir *mürşid* aramakta fakat bulamamaktadır ve ona göre *mürşid* bulamayan kişi bilinmezlik çölünde/*sahrâ âvâre* olur. (bknz. *âvâre*)

İkinci mısrada geçen av/*sayd* şaire, avcı/*sayyâd* da *mürşid*'e mukabil kullanılmıştır. Beyitte, tersinden bir bakış açısıyla, avcı av aramamakta, av kendini avlamaya layık bir avcı aramaktadır.

Şair, kendine yol gösterecek birini arayıp da bulamamayı ayrıca ölüme benzetmektedir.

Mürşid ve Mürid

Mürşidî kim mahlasım küfr-i tarîkatdın tiler

Özlükümning riştesin üzdik ki zünnârım budur (NŞ, 156/6)

Mürşid, ilk iş olarak müridin küfür yolundan çıkmasını ister. Fakat şairin küfür tarikatında olmasının sebebi özlüktür/ego/*enâniyet*. Şair, bu *enâyiyeti* dini bir simge olarak bele bağlanan zünnâra benzetir ve *mürşîd*den bunu çözmesini ister.

Her ni Hak emrini dir mürşid-i kâmil anı kıl

Ger sıfâtu'llâh ile özni tiler-sin mevsûf (FK, 316/6)

Müridin mürşide bağlanmasının asıl nedeni Allah'ın kendisinde olmasını istediği sıfatlara erişebilmektir. Şair, bunun yolunun *mürşid-i kâmil*in, Hakk'ın emirleriyle çelişmeyen sözlerini yapmaktan geçtiğini belirtir.

Mürşid Tipinin İyi Misalleri: *Ubeydullâh Ahrâr* ve *Molla Câmî*

Mini mâtem-zedega hem ata hem mürşîd ü pîr

Belki gam-hâr u hem yâver hem yâr kanı (NŞ, 658/IV/31)

Şair, farklı tarikatlarda ve tasavvuf çevrelerinde, aşağı yukarı aynı anlamlara gelen *mürşîd*, *ata* ve *pîr* kelimelerini bir arada kullanmaktadır. (bknz. *iren*)

Ayrıca *gam-hâr*, *yâver* ve *yâr* kelimeleriyle de tavsif ettiği bu şahıs, şairin hemen alttaki beyitte *mürşîd-i Ahrâr* lafzıyla andığı *Ubeydullah Ahrâr*'dır:

Fakr menzillerining rehberi bel râh-revi

Hâdî-yi ehl-i fenâ mürşîd-i ahrâr kanı (NŞ, 658/IV/27)

Ölümü üzerine yazdığı mersiyede şair, *Ubeydullâh Ahrâr*'ı iyi bir *mürşid* olarak yâd etmektedir.

Şair, müspet ve saygın bir yol gösterici olarak gördüğü Hâce Ubeydullâh Ahrârı; yol gösteren/*rehber*, önde giden/*râh-rev* ve hidayete vesile olan/*hâdî* sıfatlarıyla hatırlarken bu sıfatları, aslında ideal *mürşid* tipinin sahip olması gereken vasıflar olarak vurgulamaktadır.

Mürşidî kim kılsa irşâd-ı fenâ billâh anga

Bâ-vücûd-ı ‘ârızadın özge yok şükrânemiz (GS, 220/7)

Vücûd-ı ârıza sonradan var olan yahut gelip geçici olan demektir. Tüm mahlûklar için kullanılır. Şairin, burada bir mürşid/*mürşidî* dediği kuvvetle muhtemeldir ki *risâle fi’l vücûd* adlı eserin de müellifi olan *Molla Câmî*’dir.[116]

Risâlesinde, kelamcı ve felsefecilere karşı varlığı/*vücûd,* tasavvufi bir bakış açısıyla tartışan müellife ve eserine telmih yapan şair, yakın arkadaşı ve mürşidi olarak gördüğü *Abdurrahman Molla Câmî*’ye hem tüm varlığıyla teşekkür etmekte hem de onu müspet bir *mürşid* tipi olarak yâd etmektedir.

[116] Bilal Taşkın, “*Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki*” Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, S. 7, s. 73-109.

2. 96. MÜSÂFİR (مسافر)

müsâfir (A.) 1. yolcu. 2. konuk, misafir. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Yolcu. Misafir. Seyyah. (bknz. *yol ötküci*)

İnsan yolcuya, dünya ise bir menzil yerine yahut hana/*ribat* benzetilir.

Ay, eski kozmolojide, her burca uğradığı için *müsâfir* kabul edilir. Sevgili aya benzer ve bu yüzden hep seferîdir. Güneşe benzetilen sultan da aynı sebeple *müsâfir* kabul edilmektedir.

Fıkhî telmihlerle de *sefer-hazar*, *mukîm*, *müsâfir* ve *ikâmet* meselelerine gönderme yapılır. Misafirin evlenmesi meselesi de bu bağlamda şiire mevzu edilir.

Yolculuğun zorlukları ve tehlikeleri şiirde sıkça telmih yapılan diğer mevzulardandır.

Müsâfir, vatanından ayrı ve gurbette olandır. Gurbette olmanın zorlukları da bu tip ile alakalı şiirde geçen başlıca mevzulardandır.

Sâlik de bir nevi manevi yolculuğa çıkmış *müsâfir* olarak tanımlanır.

Müsâfirden haber almaya çalışmak yahut misafire haber yollamak da bu tip ile alakalı şiirde kendine yer bulan meselelerdendir.

***Epitetler**: ribât, vatan, öy, garîb, gurbet, gurbet-keş, deryâ müsâfiri, bahr, vâdî, deşt, âvâre, menzil, ser-geşte, terk-i hânümân, zâd-ı râh, hazar, sefer, ikâmet*

Müsâfirin Mekânları: *Ribât, menzil, deryâ, bahr, deşt, gurbet*

İski ‘âlemga köngül köp baglama

Kim müsâfirga vatan bolmas ribât (FK, 295/6)

Şair, bu köhne dünyayı eski bir menzil yerine, insanı da bir yolcuya benzetir. Dünyanın bir durak olduğunu ve burada kalıcı olunmadığını ise bir darb-ı meselle anlatır: Ribat, misafire vatan olmaz!

Köngülni ol müsâfir ayga menzil iyledim lîkin

Sipehdür hûblar ol şâh bu menzil ara tüşmes (FK, 237/6)

Şair, sevgiliyi aya ve şaha, yıldızları güzellere ve askerlere benzetir. Gönlünü bir menzil yeri yaptığını fakat misafir olan ay kadar güzel sevgilinin bu menzile uğramadığını söyler.

İkâmet isteme bu menzil içre kim her kün

Müsâfir anda niçe kim kilür yüz anca barur (NŞ, 140/6)

Şair, yine menzil-misafir ilişkisini işlemekte ve bir durakta yüzyıl kalsan da *mukîm* değil *müsâfir*sin demektedir.

İslam hukukunda, *müsâfir* ve *mukîm* lafızları, farklı kimseleri tanımlamak için kullanılır, dini mükellefiyetleri de farklıdır.

Bahr-i gam içre eşkim könglige rahm saldı

Deryâ müsâfiri-min gerdûndın iylegen sûd (BV, 126/2)

Bir âşık olarak çok ağlayan şair, gözyaşlarının çokluğunu denizine, kendini de bir deniz yolcusuna/*deryâ müsâfiri* benzetmektedir.

‘Işk deştin hîç gurbet-keş müsâfir körmesün

Min garîb ol deşt ara körgenni kâfir körmesün (BV, 443/1)

Şair, burada *müsafir*i *gurbet-keş* lafzı ile tanımlar. Misafir, gurbetin sıkıntılarını çeken kimsedir.

Şair, aşk çölünde çektiği sıkıntıların büyüklüğünü, kâfire bile reva görmediğini söyleyerek vurgular.

Deşt ara âhım sarı itken müsâfir yüzlenip

Fehm kılmas kim irür âhım buhârı dûd imes (NŞ, 235/2)

Çölde, duman görünce başkaları da var diyerek gelen bir yolcudan/*müsâfir* bahseden şair, bu yolcunun gördüğünün aslında duman değil, aşk derdi ile çektiği ah olduğunu söylemektedir.

Müsâfir Âşık

Bir müsâfirde körüp timsalini bî-çâre-min

Tapkalı anı cihân mülki ara âvâre-min (FK, 515/1)

Âşık şair, bir *müsâfir*i sevgilisine benzetmiştir ve o günden itibaren cihanı dolaşan bir avare olmuştur.

Deşt üze Mecnûn kibi ser-geştedür-min tâ irür

Ol müsâfir meh-veşim Leylî kibi sahrâ-nişîn (BV, 447/2)

Şair, ay yüzlü sevgilisi, Leyla gibi çölde ikamet ettiği için, Mecnun gibi çölde *ser-geşte* olduğunu söylemektedir.

İnsan Bu Dünyada Müsâfir'dir

Talak bir anı kim dehr ara müsâfir-sin

Garîb ilge imes öylenür yiri gurbet (FK, 91/5)

Şair, dünyaya bağlanmayı onunla evlenmek olarak tanımlar, insan bu dünyada gurbettedir ve *müsâfir* hükmündeki birinin *mukîm* ile evlenmesi caiz değildir.

Sefer ve Hazar

Seferde veh ki mindin ayru bir gâyib müsâfirdür

Ki közdin gerçi gâyibdür velî könglümde hâzırdur (FK, 151/1)

Şair, seyahate/*sefer* çıkan sevgilisini *gâyib* ve *müsâfir* olarak tanımlar. Fakat şaire göre sevgili, sürekli âşığın gönlünde olduğundan aslında *hâzır* hükmündedir.

Hazar içre bî-çâreler yâveri

Sefer içre âvâreler rehberi

Ni sâlikke kim deşt itip cilvegâh

Tevekkülni eylep anga zâd-ı râh

Müsâfirni yoldın gice güm kılıp

Yanıga anıng kumnı kâkum kılıp

Seferni tamugdın nişân iyleben

Tamug rencin andın ʻayân iyleben (GS, 683/3, 4, 5, 9)

Şairin bir mesnevisinin münacat kısmından alınan yukarıdaki beyitlerde şair, yaratıcıyı/*Hakk* yolculuk ile alakalı olarak hatırlar.

Sâlik de bir *müsâfir* olarak tanımlanmıştır. Çıktığı manevi yolculukta kendini çeşitli zorluklar beklemektedir. (bknz. *sâlik*)

Beyitlerde, yolculukta çekilen sıkıntılar, cehennem azabına benzetilerek tasvir edilmektedir.

Müsâfir ve Vatan

Kayan bolsa könglüm öyin derding ister

Nidin kim müsâfirga meyl-i vatandur (FK, 195/5)

Şair, gönlünü eve, sevgilinin derdini de orada oturan birine benzetir. Bir misafirin oturduğu yere dönmek istemesini ise bir darb-ı meselle anlatır: Misafirin meyli vatanadır!

Hecr vadisinde ol kim bir müsâfir yârı bar

Yok anı isterge terk-i hânümândın hûbrak (NŞ, 315/4)

Ayrılığı/*hecr* bir vadiye benzeten şair, uzaktaki yârini de *müsâfir* olarak tanımlar. Ayrılık vadisinde yâri olanın, ona kavuşmak için evini barkını terk etmesinden daha güzeli yoktur diyen şair, aslında sevgilisi *müsâfir* olanın kendisi de *müsâfir* olmalı demektedir.

Ay Yüzlü Müsâfir Sevgili

İy müsâfîr ay çu her menzilga tüşmektür işing

Azıkıp yol n'itti bir kün hem bizing menzilga tüş (FK, 264/4)

Her burca uğrayan ay, eski kozmolojide her durağa uğrayan bir misafir gibi düşünülmektedir.

Şair, ay yüzlü sevgilisinin yanlışlıkla da olsa kendi bulunduğu menzile düşmesini dilemektedir.

Bakkaç kuyaş ruhsârıga andın kılur min köz yaşı

Kim ol müsâfir ayıma hüsn içre bes mânend irür (GS, 139/5)

Şair, bir *hüsn-i ta'lîl* bağlamında, güneşe bakınca gözlerinin yaşarmasını, güneşin kendine ay yüzlü sevgilisini hatırlatmasına bağlamaktadır.

Şair, ay gibi burç değiştiren güneşi, hem parlaklık ve güzellik bakımından hem de *müsâfir* olması bakımından ay yüzlü sevgilisine benzer/*mâned* görmektedir.

Çarh tang atkunça yıglar mihrin ildin yaşurap

Gûyâ ol ser-geştenirig hem bir müsâfir ayı bar (GS, 191/2)

Şair, beyitte, feleği bir aşığa, çiğ tanelerini gözyaşına ve ayı da sevgilisine benzetmektedir. Felek, aşkını halktan gizlemekte ve sabaha kadar o *müsâfir* sevgilisi için ağlamaktadır.

Ey Nevâyî olma her dem ol müsâfir yâr üçün

Gam yime kim yangusıdur tangla ordu kilgüsi (NŞ, 632/7)

Ay, sevgiliye benzetilmektedir. Ayın batmasına üzülen şair, o misafir, yarın yine gelir diyerek kendi kendini teselli etmektedir.

Ol müsâfir kim irür barca sipâh ehliğa şâh

Cism ü rûh-ı hâk-sârımdur anga gerd-i sipâh (GS, 547/1)

Şair, ayı misafir bir sevgiliye, yıldızları da askerlerine benzetir. Sevgili, bu yıldızların şahıdır. Sefer sırasında, bu askerlerin ayaklarından çıkan tozlar ise şairin toprak olmuş cismi ve ruhudur.

Misâfir ile Haberleşme

Derd-i hecrimni ni bilgey çün yur eşkim safhanı

Ol müsâfir sarı gihî kim rakam kılsam bitik (NŞ, 331/5)

Şair, ayrılık acısıyla, yolcu/*müsâfir* sevgilisine mektup yazamamasını ve içinde bulunduğu durumdan sevgiliyi haberdar edememesini şairane bir şekilde anlatmaktadır.

Şair, yolculuğa çıkmış sevgilisine mektup yazmak istemektedir fakat her seferinde gözyaşları, şairin yazdıklarını yıkayıp silmektedir.

Gonca dik kat kat bolup kan ol müsâfir şevkidin

Nâmesi yanglıg dem-â-dem pîç u tâb eyler köngül (GS, 386/5)

Beyitte geçen *gonca gibi kat kat bol-* ve *pîç ü tâb* tabirleri buruşukluğu ifade etmektedir.

Müsâfir sevgiline mektup yazan fakat beğenmeyerek kâğıdı buruşturan şair, hem gönlünün hem de mektubunun/*nâme* gonca gibi kat kat olduğunu söyleyerek sevgiliye olan özlemini/*şevk* vurgulamaktadır.

Bu yol müsâfirining hâli ah kim mutlak

Bilinmedi ki ni nev‘ oldı yâ ni bolgusıdur (GS, 146/6)

Yukarıdaki beyitte *müsâfir*e haber yollamak isteyen şair, bu beyitte ise *müsâfir*den haber almaya çalışmaktadır.

Şair, *yol müsâfiri*nin hâlinin nasıl olduğu yahut nasıl olacağı tam olarak bilinmez diyerek misafirden haber almanın zorluğunu ifade etmektedir.

Müsâfir kim bu yol allıga tüşkey tarfet-ül-‘aynî

Eger öz hâlidin gâfil bolur bolgay begâyet hâm (NŞ, 418/8)

Şair, bu yolda bir *müsâfir* göz açıp kapayıncaya/*tarfetül ayn* kadar bile kendinden gafil olsa beli bükülür/*hâm,* yaşlanır demektedir.

Beyitte, yolcunun yol tehlikelerine karşı uyanık ve dikkatli olması gerektiği vurgulanmaktadır.

2. 97. MÜSELMÂN (مسلمان)

müselmân (A.) Müslüman. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini kimlik. Müslüman. (krştnz. *kâfir*) (krştnz. *nâ-müsülmân*)

Rind ve âşık olarak şairin *Müslüman* ile münasebeti çatışma ihtiva eder. Şair, Müslümanlara seslenir, içki içmesi ve aşk yüzünden düştüğü durumlar için kendini ayıplamamalarını ister.

Dikkat çekici bir husus olarak şair, aynı şekilde davranan *zahid* tipine çok sert bir üslupla hakaret ederken Müslüman tipine karşı sert ve katı değildir. Mantıklı açıklamalarda bulunur, halini arz eder hatta bazı dertlerini paylaşır.

Epitetler: *müselmân x gebr, müselmân x cehûd, müselmân x kâfir, takvî, müselmân ol-,*

Müslüman ve Rind

Mey içti dip mini yazgurmang ay müselmânlar

Ki rahmetidin imes nâ-ümid gebr ü cehûd (GS, 120/4)

Beyitte *Müslüman* ve *rind* tiplerinin çatışması işlenmektedir. Şair, Müslüman olmasına rağmen rind-meşreptir ve içki içer. Dindar Müslümanlar da şairi azarlar.

Şairin savunması ise şöyledir: Mecusi/*Gebr* ve Yahudi dahi Allah'ın rahmetinden ümitsiz değilken siz bana kızmayın!

Ey müselmânlar irür könglümde bir kâfir gamı

Kim irür bâ'is ki takvî cânibi ikrâhı bar (BV, 134/8)

İdeal bir Müslümanın gönlü *takvâ* ile dolu olmalıdır. Fakat şairin gönlünde aşk vardır ve üstelik bu aşk, kâfir bir güzelin aşkıdır.

Beyitten anlaşıldığına göre şair, *takvâ* ile *aşk*ın bir arada bulunamayacağını düşünmektedir. Takvâlı bir Müslüman olamamasını ve içinde bulunduğu bu durumdan duyduğu sıkıntıyı, *ey müselmanlar* lafzıyla dindaşlarına seslenerek onlarla paylaşır.

Müslümân ve Âşık

'Acab muhlik imes mü 'ışk deşti ey müsülmânlar

Ki bir mûrga her kün tu'me ikki ejdehâ boldı (BV, 617/6)

Şair, âşık olmuştur. İçine düştüğü bu durumu aşk çölüne düş- şeklinde tabir eden şair, bunun da sıradan bir çöl olmadığını, bu çölde bir karıncanın her gün iki ejderhayı yediğini söyleyerek tuhaf/*acab* bir yer olduğunu ifade eder.

İki *ejderhâ,* sevgilinin zülüfleri; karınca ise sevgilinin ayva tüyleridir/*hatt*.

Âşık-şair, aşk yüzünden düştüğü durumu *Müslümanlar* ile paylaşmaktadır.

Ey müsülmânlar öler-min kim irür

Asru ol serv-i semen-bû ra‘nâ (BV, 36/5)

Şair, selvi boylu ve yasemin kokulu olan çok güzel sevgilisinin aşkı yüzünden ölmekte olduğunu Müslüman dindaşları ile paylaşmaktadır.

Közde su köngülde kaygu ten za‘if u cân nahîf

İy müsülmânlar körüng hicrân ni hâl itmiş mini (FK, 649/2)

Şair, aşk yüzünden kötü durumdadır. Ağlamaktan ve kaygıdan vücudu zayıf düşmüş ve neredeyse canını verecek hale gelmiştir. Bu, içinde bulunduğu durumun sebebini sevgilisinden ayrılık/*hicrân* olarak belirleyen şair, Müslümanlara seslenerek bu derdini paylaşır.

2. 98. MÜŞA‘BİD (مشعبد)

müşa‘bid (A.) hokkabaz. (Türkçe-Farsça Sözlük)

şu‘bede bu’l-gede vezninde hokkabazların sanatı süratle gösterdikleri la‘ib manasınadır. Mâddesi çabukluktur. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı mesleki Tip. Hokkabaz. Ateşbaz. Cambaz. Üçkâğıtçı. (bkz. *lu‘bet-bâz*) (bknz. *bâzî-ger*)

Şiirde, bir nevi gösteri ustası olan *müşa‘bid*lerin, *hengâme ehli* olarak tabir edilen ve etrafına toplanıp halka yapan/*halka urup* izleyicilere çeşitli gösteriler yaparak mesleklerini icra ettikleri tasvir edilmektedir.

Şair, etrafına toplanan izleyicilerin/*hengâme ehli* çeşitli oyunlarla parasını alan bazı göstericilere karşı dikkatli olunması gerektiğini söylemesi, *müşa‘bid*lerin mesleklerinin hile ve kandırmacaya dayalı olduğunu göstermektedir. Yine şair, *arif* olanın *müşa‘bid*in oyununa karşı uyanık/*vâkıf* olması gerektiğini söyler. Ayrıca şiirde geçen *oyun birle nakd al-* tabiri *müşa‘bid*in hile ile izleyicilerin parasını aldığına işaret etmektedir.

Ağzından ateş çıkarmak, kukla oynatmak, gözbağcılığı, dans etmek ve para karşılığı bazı oyunlar oynatmak şiirde *müşa‘bid* tipinin faaliyet alanını çizmektedir.

Şair, bu meslek grubuna karşı her zaman menfi bakış açısına sahip değildir. Her ne kadar bazıları hile ile izleyicilerin parasını alsa da şair, diğer bir yandan hünere dayalı ve kabiliyet gerektiren bir mesleği icra eden bu kimselerin gösterilerini, acayip/*bü’l-‘aceb*, *hayret*, *hayrân bol-* gibi ifadelerle takdir ederek değerlendirir.

Şiirde, *müşa‘bid*’in yaptığı gösteri, *lu‘b*, *oyun*, *efsûn*, *nîreng* gibi lafızlarla ifade edilir.

Epitetler: *lu‘bet, oyun, nîreng, efsûn, müşa‘bid lu‘bı, müşa‘bid birle oyna-, oyun birle nakd al-, ağzıdın ot saç-*

Bir bü’l-‘aceb müşa‘bid irür pir-i mey-gede

Deyr içre muğ-beçe bile her sarı lu‘beti (FK, 616/6)

Meyhane piri/*pir-i mey-gede* bir kuklacıya; meyhane pirinin emrinde meyhanenin her tarafına koşturup duran çıraklar/*muğ-beçe* ise kuklalara benzetilmektedir.

Hecr kim bir tünni yüz yıl körgüzür ‘ışk ehliga

Bu müşa‘bid ‘ışknıng efsûn ile nîrengidür (FK, 164/3)

Aşk *müşâ‘bid*’e, ayrılık/*hecr* ise âşıklara bir geceyi yüzyılmış gibi gösteren bir büyüye/*efsûn* ve tılsıma/*nîreng* benzetilmektedir.

Cünûnum hayretidin vahş devrümga urup halka

Müşa‘bid lu‘bıga hengâme ehli dik bolup hayrân (BV, 455/3)

Şair, kendini Mecnûna, etrafına gelip halka olan vahşi hayvanları da delilikten düştüğü halleri izlemeye gelen izleyicilere benzetir.

Bu beyitte, *müşa‘bid*in gösterisini nasıl icra ettiği tasvir edilmektedir. Şair, delilikten /*cünûn* çöllere düşmüş ve vahşi hayvanlar hayretler içinde onu izlemeye gelmiştir. Şair, temsili olarak, kendini *müşa‘bid*e, vahşi hayvanları da oyununu/*lu‘b*

izlemek için *müşa'bid*in etrafını saran izleyici kitlesine/*hengâme ehli* benzetmektedir.

Müşâ'bid'in gösterisini/*lu'b* izleyenler/*hengâme ehli* hayretler içindedir.

Çarh oyun birle alır dîn nakdin ildin vâkıf ol

Bu müşa'bid birle bolmas ehl-i 'irfan oynamak (GS, 323/7)

Şair, insanların dinlerini ceplerinde taşıdıkları nakit paralara, feleği/*çarh* de üçkâğıtçı bir *müşa'bid*'e benzetir.

Beyitteki *oyun birle* lafzından, *müşa'bid*in bazı oyunlarda, etrafına toplanan izleyicilerden kaybettikleri takdirde paralarını aldığı anlaşılmaktadır. Şaire göre, *ârif* olanlar *müşa'bid* ile oynamaz yahut onun oyununa gelmez.

Bü'l-'aceblıg 'ışk ara körgil ki könglüm çikse âh

Zahmı ağzıdın müşa'bid dik saçar her yan otnı (GS, 518/4)

Acayip bir aşka tutulan gönlüm bir ah çekse, yaralarından/zahm etrafa müşa'bid gibi ateş saçar diyen şair, aşk yarasıyla yaralı olduğunu, çektiği ah ile de adeta etrafa ateşler saçarak gösteri yapan bir *âteş-bâz*a benzediğini söylemektedir.

Şair, beyitte, *müşa'bid* lafzını ağzından ateş çıkaran bir *ateş-bâz* için kullanmakta ve etkileyici gösterisini acayip/*bü'l-'aceb* olarak tanımlamaktadır.

2. 99. NAKKÂŞ (نقاش)

nekkâş (A.) 1. nakışçı, ressam, süsleme ustası. 2. boyacı. 3. Tanrı. (Türkçe-Farsça Szölük)

Mesleki tip. Nakkaş. Nakışçı. Süslemeci. Ressam. (bkz. *çin*) (bkz. *sûret-ger*) (bknz. *musavvir*)

Nakkaşın yaptığı işler şiirde şu şekilde sıralanmaktadır: Suret çizmek, sürahi gibi bazı eşyalara nakış yapmak, kumaş boyamak, mimari eserleri süslemek.

Şiirde, nakkaşlık mimari ile yakından alakalı bir meslek olarak vurgulanmaktadır. *Sakf, tâk, dîvâr, eyvân* ve *öy* ile birlikte anılan nakkaş, yapı bittikten sonra kubbe, tavan yahut duvarları nakış veya resimlerle süsleyerek binayı gerçek manada tamamlayan kişidir.

Nakkâş; *kalem, kıl kalem, hâme, pergâr, kâğız* gibi simge eşyalarla birlikte anılır.

Renkler, nakkâşlık mesleğinin vazgeçilmez unsurlarıdır. Nakkâşın renkleri ne şekilde elde ettiği ve nasıl kullandığı şiirlerde çok renkli teşbihlere mevzu olmaktadır.

Şair, *kazâ nakkâşı* ve *nakkâş-ı sun'* tabirleri ile yaratıcıyı bir nakkaşa benzetir. Sevgiliden de hareketle, en güzel suret ressamı Allah'tır.

Nakkâşlık mesleği, şiirlerde *Çin* lafzı ile birlikte geçmektedir. Şair, Çinli nakkaşları bu mesleğin en iyileri olarak vurgular.

Nakkâş, şiirlerde bir *desenci* anlamında kullanılmakla beraber; *sûret-ger* ve *çihre-güşây* lafızları ile portre çizen bir *ressam* olarak da tanımlanır.

Çihre aç- tabiri *sûret* yani portre çizmeyi ifade etmektedir. Sevgilinin nakkâşa poz vermesi de şiirde farklı şekillerde kendine yer bulur.

Şair, *aceb* ve *hayret* lafızları ile nakkaşın sanatını takdir eder. *Aceb* lafzı, daha önce görülmemiş yani *orijinal* manasında kullanılırken *hayret* lafzı ise ilginç anlamındadır.

Şiirde geçen *nakış bağla-* tabiri, eşyaların üzerine çizilen desenin/*nakş* kolayca çıkmayacak şekilde sırlanıp eşya ile bir bütünlük teşkil etmesini ifade etmektedir.

Nakş oyna- tabiri ise birini oyuna getirmek anlamındadır.

Epitetler: *reng-âmîz, Mani, çihre-güşây, minâ-kâr, nümûdâr, sûret, reng, dil-ârâ şekl, Çin sûret-geri* ***(nakış)*** *nakş tart-, nakş çik-, nakş bağla-, nakş oyna-, nakş tarh kıl-* ***(nakkâş ve mimârî)*** *eyvân, tâk, sakf, münakkaş öy, nakş-ı dîvâr* ***(nakkâş ve simge eşyaları)*** *pergâr, kalem, kıl kalem, hâme, kâğaz, kilk* ***(nakkâş)*** *nakkâş-ı sun', sûret nakkâşı, nakkâş-ı kazâ, nakkâş-ı ezel, şemse nakkâşı* ***(nakkâşın işi)*** *sûret tasvîr kıl-, reng iz-, çihre aç-, hey'et tarh eyle-, sûret tart-, sûret sız-, reng cel kıl-, tasvîr iyle-, sûret çik-, reng imtihân kıl-, kalem sâf iyle-*

Nakkâş ve Portre Çizmek

Köngülde nakş andak baglamış bir nâzenîn sûret

Ki mümkin irmes andak tartmak nakkâş-ı Çîn sûret (FK, 87/1)

Şair, sevgilinin suretini gönlüne nakşedilmiş bir resme benzetir ve Çinli nakkaşın bile o kadar sağlam nakış yapamayacağını söyler.

Hemânâ kalmas öz hâlide rengi

Sızarda sûretingni körse nakkâş (FK, 273/5)

Şair, sevgilinin güzel yüzünü gören nakkaşın yüzünün renginin atacağını söylemektedir.

Köp dil-ârâ şekller kim sızdı Çin sûret-geri

Açmadı bir çihre hergiz sûreting nakkâşı dik (FK, 337/4)

Çin sûret-geri, çok şekiller çizmiş fakat sevgilinin çehresi kadar güzel bir resim çizememiştir.

Çihre aç- tabiri portre çizmek anlamında kullanılmaktadır.

Nakkâş ve Mimari

Çerh eyvânı münakkaşdur velî nakkâş-ı sun'

Çikmedi nakş-ı vefâ bu tâk-ı mînâ-kârda (BV, 545/8)

Şair, feleği kubbesi nakışlı bir eyvana benzetir, fakat bu eyvanı süsleyen nakkaş, oraya vefa nakşetmemiştir.

Eyvân ve *tâk* daha çok kubbe ve kemer anlamlarında kullanılan mimari terimlerdir. Bunların nakışlarla süslenmesi işini ise nakkaş yapmaktadır.

Anca nakş oynadı eflâk mining birlen kim

Baka-alman yana bu sakf-ı münakkaş sarı (BV, 638/5)

Şair, feleği tavana, yıldızları da göz alıcı nakışlara benzetir. Bu nakışlar o kadar göz alıcıdır ki şair bakamadığını söylemektedir.

Gayrıngdın arıg iyledi könglini Nevâyî

Kim büt rakamı birle bu öy irdi münakkaş (FK, 268/7)

Şair, gönlünü suretlerle nakışlı bir mabede benzetir. Sevgilinin sureti için, diğer bütün nakışları gönlünden temizlemiştir.

Kilise yahut Mani mabetlerinin çeşitli resim ve nakışlarla süslenmesi ile alakalı geçen *nakş* lafzı, nakkaşlığın dini-mimari yapıların süslenmesinde de ehemmiyetli rolü olduğunu vurgulamaktadır.

‘Acab mihr ü sipihr irmes müdür kim tapmadı hergiz

Hıred bu tâk mi‘mârın nazar ol şemse nakkâşın (BV, 508/3, 8)

Nakkâş ve *mi‘mâr* birlikte geçmektedir. Şair, gökyüzünü acayip bir kubbeye, güneşi de kubbenin ortasına çizilmiş bir güneş motifine/*şemse* benzetir.

Dönemin mimari anlayışına göre yapı tamamlandıktan sonra, nakkaşlar tarafından süslenmekteydi.

Kildi Çin nakkâşı ol yüz nakşını kılmakka tarh

Çihre açıp nakş-ı dîvâr eyleding nakkâşnı (NŞ, 600/5)

Tarh kıl-, mimarlıkta temel atmak demektir. Nakkaş için ise resmin ilk kılavuz çalışması anlamında kullanılmaktadır.

Çinli bir nakkaş, sevgilinin portresini yapmak için gelmiş fakat sevgili yüzünü açınca dona kalmıştır. Şair, nakkaşın kalakalmasını, bir duvar resmine dönüşmesine benzetir.

Beyitteki *nakş-ı dîvâr* lafzı, mekânın yan duvarlarına çizilen resimleri ve nakışları ifade etmektedir ve bu işi de nakkaşlar yapmaktadır.

Nakkâş ve Simge Eşyaları: *Pergâr, kalem, kâğaz, hâme*

Câm tut kim tarhını kılgan zaman nakkâş-ı sun‘

Kıldı gam nakşını hâric devr-i pergârı anıng (FK, 371/8)

Beyitte, nakkaşın en ehemmiyetli eşyalarından olan pergel/*pergâr* geçmektedir. *Tarh kıl-* yani ilk çizimleri yapmak ile beraber geçen pergel, nakkaşın daha sonra boyayacağı nakışların çizgilerinin belirlenmesi için son derece ehemmiyetlidir.

Tarh kılganda ‘izâring devrini nakkâş-ı sun‘

Ting imiş hurşîd devri birle pergârı anıng (FK, 374/4)

Bu beyitte ise pergel/*pergâr* aleti, hem daire çizmek hem de ölçmek işlevleri ile birlikte anılmaktadır. Nakkaş, sevgilinin yuvarlak yüzünü çizerken pergelini, güneşi çizdiği daire kadar açmış ve ikisinin eşit olmasını sağlamıştır.

Çerh nakkâşı surâhîni münakkaş kılsa

Şîşe ağzı kılıdın kildi münâsib kalemi (FK, 623/3)

Beyitte, nakkaşın bir başka simge eşyası olan *kıl kalem* verilmektedir.

Şair, nakkaşlığın bir başka uygulama alanına değinir. Sürahi süslemek de nakkaşın işidir. Bunu yaparken, kıldan yapılmış fırça yahut kıl kadar ince bir kalem kullanmaktadır.

Feleği/*çerh* bir nakkaşa benzeten şair, bahtsız olduğunu, feleğin kendi sürahisine çizdiği tek nakşın, sürahinin ağzındaki kıl olduğunu söylemektedir.

Aşağıdaki beyit, bu kıl kalem ile ilgili daha açık malumat sunmaktadır:

Köz tutar irdim kalem kirpiklerimdin bağlayıp

Ger ezelde körsem irdi sûreting nakkâşını (GS, 643/3)

Kalem, ince kıllarla yapılmış kıl fırça anlamındadır. Şair, ezel nakkaşından sevgilinin suretini çizerken kirpiklerinden kalem yapmasını istemektedir.

Kalem bağla- tabiri, ince kılları bir araya getirip, kalem gibi ince bir nesnenin ucuna sabitlemeyi ifade etmektedir.

Nakşı ol aynıng ulus allıda bî-hâl iyler

Veh ni hâl irdi ikin hâme-i nakkâşında (BV, 535/5)

Şair, ayı göğe çekilmiş bir nakşa benzetir. Nakkaşın, bu nakşı çekerken kullandığı alet ise *hâme*'dir.

Meğer havrâ saçıng kıldı kalem kün safhasın kağaz

Kılurda sun' nakkâşı nigârım sûretin tasvîr (NŞ, 133/2)

Beyitte, *hâme* ile birlikte, sayfa/*safha* ve kâğıt/*kâğaz* da nakkaşın simge eşyaları olarak geçmektedir.

Ezel nakkâşı tarh eylerde gül-bergi nümûdârını

Meğer pergâr kıldı bülbül-i ser-geşte minkârını (GS, 504/1)

Şair, yaratıcıyı bir nakkaşa benzetmiştir ve yaratıcı, sevgilinin gül renkli yanağını çizerken başı dönmüş bir bülbülün gagasını pergel olarak kullanmıştır.

Beyitte geçen *nümûdâr* lafzı, resmin ilk kılavuz çizgileri anlamında kullanılmaktadır ve *tarh* lafzı ile beraber bir eskiz çalışmasını ifade etmektedir.

Nakşa Bakıp Nakkâşı Düşünmek

Bes uluk tâ'atdur ol büt sûretin kılmak nazar

Çun anıng nakşın körüp hâtırga nakkâş ivrülür (BV, 153/5)

Şaire göre, put kadar güzel sevgiliyi seyretmek büyük bir ibadettir. Çünkü ona bakanın aklına onun yaratıcısı gelmektedir.

Bes 'aceb sûret durur kaysıga cân iyley fidâ

Sûreting nakşıga yâ ol nakşnıng nakkâşıga (BV, 567/4)

Aceb lafzı bir sanat terimi olarak kullanılır ve bakanı hayrete düşüren anlamındadır. Şair, sevgilinin yüzünün orijinalliği karşısında resmi mi ressamı mı takdir edeceğini bilemememektedir.

Ezel Nakkâşı: Allah

Hayret itmen hüsni nakşıdakı her hayret ki bar

Barçası îzid te'âlâ sun'ı nakkâşındadur (BV, 156/4)

Şair, yine sevgilisinin yüzünü, bakanları hayrete düşüren bir resme benzetmektedir. Bu nakışları, *sun'* nakkaşının çizdiğini bildiğinden kendisinin hayrete düşmediğini de belirtir.

Nakkâş ve Renkler

Boldı reng-âmîzlik ak u kızıl güldin meğer

'Ârızıng rengin izerde sûreting nakkâşıga (GS, 585/4)

Nakkaş, sevgilinin yanağını çizerken ak ve kızıl gülleri ezerek renk elde etmiştir. *Reng iz-* tabiri, bazı çiçekleri yahut maddeleri ezerek renk elde etmek anlamındadır.

Aşağıdaki beyitte bu tabir daha açık kullanılmıştır:

İzdi cennet gülleridin reng nakkâş-ı kazâ

Sin kiyer dik çünki bolmas dehr ara peydâ benefş (GS, 278/4)

Sevgili, menekşe renginde bir elbise giymiştir. Şair, bu rengin dünyada bulunmadığını, yaratıcının/*nakkâşı kazâ* cennet çiçeklerini ezerek bu rengi elde ettiğini söyler.

Buradaki *gül* mutlak *çiçek* manasınadır ve nakkaş, çiçekleri ezerek çizimlerinde kullanacağı rengi kendi elde etmektedir.

Burada, nakkaşın elde ettiği boyayı, resim çizmekten ziyade, *kiy*- lafzından da anlaşılacağı üzere, bir kumaş boyama işinde kullandığı anlaşılmaktadır.

Rengin izmekke salmış âb-ı hayât

Çihreng açkanda sun' nakkaşı (BV, 598/4)

Sun‘ nakkâşı, yaratıcıyı ifade etmektedir. Yaratıcı, sevgilinin suretini/yüzünü çizerken renkleri sulandırmak için *âb-ı hayat* kullanmıştır.

Renk iz- tabirini biraz daha açıklayan bu beyitte şair, bu işlemin su ile karıştırılarak yapıldığını ifade etmektedir. Sevgilinin sureti söz konusu olunca da bu su, hayat suyudur.

Gûyâ leb u hattıngnı tarh itkende nakkâş-ı ezel

Şingerf ü zengâr ornıga la‘l ü zümürrüd kıldı cel (BV, 384/1)

Yine yaratıcı bir nakkaşa, sevgilinin dudağı ve ayva tüyleri de çizdiği nakışlara benzetilmektedir.

Leb, la‘l ve *şingerf* lafızları ile *hatt, zingâr* ve *zümürrüd* lafızları arasında mürettep bir *leff ü neşr* vardır.

Nakkâşkarın Piri: Mani

Sûretingdin ‘âciz irse Mani irmestür ‘acab

Kayda nakkâş iylegey kilk-i kazâ tasvîrini (BV, 603/4)

Manihaizm’in kurucusu ve nakkaşların piri olarak kabul edilen Mani, burada sevgilinin benzerini çizememek bağlamında zikredilmektedir.

Nakkaş'ın Renk ve Şekil Tecrübesi

Çikkende nakkâş-ı kaza ol serv-i gül-rûh sûretin

Gûyâ bigenmey taşlamış tarh eylep ay kün hey'etin (GS, 520/1)

Sevgilinin yuvarlak yüzünü çizmeye çalışan yaratıcı, ilk denemelerini beğenmemiştir. Şair, buradan hareketle, nakkaşın beğenmeyip de dışarıda bıraktığı şekilleri aya ve güneşe, sevgilinin yüzünü de bu çizimlerin son ve mükemmel haline benzetmektedir.

Gülistan dime kim çihreng açarda sun' nakkaşı

Kılurda imtihân ol renglerni eyledi zayi' (GS, 302/2)

Çihre aç- tabiri, çehre resmi yapmak yani portre çizmek anlamındadır.

İmtihan kıl- ise sevgilinin portresini çizmek isteyen nakkaşın doğru tonu bulmak için başka bir kâğıda yaptığı denemelerdir.

Şaire göre, sevgilinin yanağı gül rengindedir, onun çehresinin tonunu tutturabilmek için yaratıcının yaptığı tecrübeler de gülistanı oluşturmuştur.

Ezel nakkâşı kim çikti yangı ay nakşını gûyâ

Kalem sâf iyler irdi sızgalı ol dil-rübâ kaşın

Beyit, nakkaşın nakış yaparkenki halini tasvir etmektedir: Nakkaş, sevgilinin kaşlarını çekmektedir, arada da temizlemek için fırçasını başka bir kâğıda silmektedir. *Kalem sâf iyle-* tabiri fırçayı temizlemekle beraber çizeceği kısım ile alakalı başka bir sayfada pratik yapmasını da ifade etmektedir.

Buradan hareketle şair, sevgilinin kaşını çizen nakkaşın fırçasını temizlerken yeni ayı/*hilâl* çizdiğini söylemektedir.

Nakkâşa Poz Vermek

Aç ol gül-reng-i ʻârıznı ki andak hiç sûretde

Kazâ nakkâşı ni çihre-güşây olmış ni reng-âmiz (NŞ, 204/3)

Nakkaş ve portre çiziminin işlendiği beyitte geçen *ârız aç-* bir nevi poz vermek, *çihre-güşây* çehre/yüz çizmek, *reng-âmîz* lafzı ise renklendirmek anlamındadır.

Şair, yaratıcının/*kazâ nakkâşı* sevgiliyi en güzel surette çizdiğini ve en güzel şekilde renklendirdiğini söylemektedir.

Yüz ʻaceb sûret körer körgen yüzüngnüng sûretin

Çihre açmak hatm bolmış sûreting nakkâşıga (NŞ, 535/4)

Sevgili nakkaşa poz vermek için yüzünü açtığında nakkaş, her gün yüz acayip suret görse bile şaşkınlığından bir daha portre çizemez olmuştur.

2. 100. NÂ-MÜSÜLMÂN (نامسلمان)

nâ-müsülmân Far. + Ar. Gayrimüslim, Müslüman olmayan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini kimlik. Müslüman olmayan. Gayrimüslim. (krştnz. *müsülmân*)

Nâ-müsülmân yahut *nâ-müselmân* şeklinde geçen bu lafzı şair, ekseriyetle Hıristiyan için kullanmaktadır.

Şiirde, *müselmân* ve *nâ-müselmân* münasebeti daha çok çatışma şeklindedir. Nâ-müsülmân; *arbede-cû*dur, mesttir, din ve imana kasteder, merhametsizdir, Müslümanı katleder, İslam memleketinde katliam yapar, Müslüman beldeleri ateşe verir…

Şairin, *nâ-müsülmân* tipine iki farklı bakış açısının olduğu görülür. Şair, nâ-müsülmân tipine Müslümanlık etnocentrizmi üzerinden menfi bakmakta, aşk nokta-ı nazarından ise, gayrimüslim bir sevgili için dinini ve imanını vermeye hatta aşkı için din değiştirmeye bile razıdır.

Epitetler: *kasd-ı dîn iyle-, dîn kasdı kıl-, islâm ehlini tanıma-, islâm ehlini katl iyle-, mest, kâfir, dîn ü îmânı târâc it-, ‘arbede-cû, dîn kişveriga ot sal-, islâm ehlini örte-, islâm ilinde katl-i ‘âm iyle-, nakd-i dîn al, pîr-i deyr, muğ-beçe, belâ okı yağdur-, küfr ile dîni bedel eyle-, dîn ü dâniş nakdi al-, gâret-i dîn it-*

Dine ve İmana Kastetmek

Kasd-ı dîn iylep Nevâyîga işitmes-sin sözin

Bî-nevâdur rahm itip iy nâ-müsülmânım işit (FK, 89/9)

Şair, beyitte, Müslüman olmayan sevgilisine seslenir: Dinime kastediyorsun, sözümü işitmiyorsun, bu kısmetsize merhamet et ve sözünü dinle!

Âşık, Müslüman'dır; Müslüman olmayan/*nâ-müsülmân* sevgili, aşığın dinine kastetmekte, onu muhatap almamakta ve ona merhametsiz davranmaktadır.

Dîn ü îmânımnı târâc itti amma bar-min

İy müsülmânlar henüz ol nâ-müsülmândın hacil (FK, 382/3)

Müslüman olmayan sevgili, aşığın dinini ve imanını elinden almıştır. Şair, dindaşlarına/*müsülmânlar* seslenerek tüm bunlara rağmen henüz o sevgiliden hacil değilim demektedir.

Hacil olmak tabirinin, utanmak manasının yanı sıra tereddüt etmek anlamı da vardır. Müslüman âşık ve gayrimüslim sevgili münasebetini aşk üzerinden değerlendiren şair, din ve imanını almış olsa da henüz bu sevgiliden vazgeçme kararı vermemiştir.

Selâmet ehli tutung dîn ü 'âfiyetka 'azâ

Ki mest ü 'arbede-cû çıktı nâ-müsülmânım (FK, 423/6)

Beyitte geçen *selâmet* lafzı, barış ve huzur ile birlikte Müslümanlığı da çağrıştırmaktadır.

Şair, sevgilisini sarhoş/*mest*, kavga arayan/*arbede-cû* ve gayrimüslim/*nâ-müsülmân* olarak tanımlamaktadır. Şair, bu hususiyetlere sahip birisinin dine, afiyete ve selamete zarar vereceği muhakkak olduğundan, huzur içindeki Müslümanları/*selâmet ehli* uyarmaktadır.

Nâsihâ ni nev‘ pinhân tâ‘at eyley kim alur

Dîn ü dâniş nakdim bir nâ-müselmân her gice (GS, 546/5)

Şair, kendisine gizli ibadet etmesini tavsiye eden bir nasihatçiye, ey nasihatçi, her gece bir *nâ-müselmân* dîn ü dâniş nakdimi alırken nasıl tâ‘at kılayım diyerek cevap vermektedir.

Gayrimüslim sevgili, Müslüman aşığın dinini ve idrakini/*dâniş* elinden alan kimse olarak tasvir edilmektedir.

Deyr kasdı kılmagıl her lahza ‘âşık bolgalı

Kasd-ı dîning kılguçı bir nâ-müselmân boldı tut (GS, 73/4)

Şair, tecrit ile kendine seslenir: Âşık olup da deyre yönelme, o gayrimüslim dinine kast eder!

Gerçi kamet çikseler ilge bolur meyl-i namaz

Veh ki dîn kasdı kılur ol nâ-müsülmân kâmeti (BV, 643/4)

Şair, *kad* ve *kâmed* cinası ile namaz, kıyam ve boy göndermesi yapmaktadır. Kamet getirilince namaza yönelen ve kıyama kalkan Müslümanlar; sevgili ayağa kalkıp da boyunu endamını/*kadd* gördüklerinde nerdeyse dinlerini kaybederler.

Gayrimüslim sevgili, her şeyiyle Müslüman aşığı dinden uzaklaştırmaktadır.

Belâ okı közi yağdurdı ey müsülmânlar

Niler kilür manga ol ikki nâ-müsülmândın (BV, 461/5)

Şair, sevgilinin gözlerini, kendisine belâ okları atan iki gayrimüslim olarak düşünmektedir. Dolayısı ile *na-müsülmân* tipi, müslümana belâ okları atan bir kimse olarak tasvir edilmektedir.

Ni müselmânlıg bolur uşbu ki devrân başıma

Yitkürür her dem yana bir nâ-müselmândın cefâ (GS, 36/8)

Müslüman lafzının selamette ve huzurda olan manalarını kastederek şair, başına her zaman dert açan bir gayrimüslim varken bu nasıl Müslümanlıktır demektedir.

Şair, her zaman bir gayrimüslime âşık olmasına ve ıstırap çekmesine, devranın sebep olduğunu düşünmektedir.

Titrengiz ey ehl-i dîn islâmıngız başıga kim

Gâret-i dîn itkeli ol nâ-müselmânım çıkar (NŞ, 157/3)

Beyitte nâ-müselmân tipi, dini yağmalayan/*gâret-i dîn* lafzı ile tasvir edilmektedir. Şair, dindaşlarını, ey din ehli, İslam'ınızın üstüne titreyin ki o nâ-müselmân gâret-i dîn etmeye çıkıyor diyerek uyarır.

Nâ-Müsülmân, Müslümanı Tanımaz

İy müsülmânlar 'aceb yok kâfir u mest olmagım

Çunki İslâm ehlini ol nâ-müsülmân tanımas (FK, 239/5)

Müslüman âşık, kendisini muhatap almayan gayrimüslim/*nâ-müsülmân* sevgilisine ulaşabilmek için hem sarhoş olmuş hem de din değiştirip kâfir olmuştur. Bunu aşkı için yaptığını söyleyerek de Müslümanlara *ey Müslümanlar, islâm ehlini tanımadığı için kâfir ve mest olmamı acayip karşılamayın* demektedir. (bknz. *kâfir*)

Nâ-müsülmân Merhametsizdir

Rahmi artuk bolgusı ol nâ-müsülmândın besî

Bolsa din ehliga Hayber kâfiri yanglıg enîs (FK, 242/4)

Hayber Yahudileri, Müslümanlara arkadaş olsa merhametleri o gayrimüslim sevgiliden daha fazla olurdu diyen şair, Hayber vakasına telmih yapmaktadır.

Közleri katl iyler İslâm ehlin iy gâfil köngül

Rahm kim andın tama‘ kıldıng müsülmândur mu ol (FK, 377/4)

Şair, gözleri ile Müslümanları adeta katleden gayrimüslim sevgiliden merhamet bekleyen gönlüne, *O müslüman mı ki merhamet etsin diyerek* kızmaktadır.

Nâ-Müsülmân Müslümanı Katleder

Lem‘a-i ruhsâr ile din kişveriga salma ot

Munça İslâm ehlini iy nâ-müsülmân örteme (FK, 580/3)

Müslüman memleketini, güneş gibi parlak yüzünün ışıkları ile ateşe veren bir güzele seslenen şair, *bunca müslümanı yakma* demektedir.

Şair, *dîn kişveri* lafzı ile Müslümanların oturduğu memleketleri kastetmektedir. Gayrimüslim sevgili ise bu ülkeleri ve içindeki Müslümanları ateşe vermek istemektedir.

Dip imiş-sin iylegüm İslâm ilinde katl-i ‘âm

İyleme bu zulmni iy nâ-müsülmân iyleme (FK, 581/5)

Nâ-müsülmân sevgili, İslâm ülkesinde/memleketinde *katl-i ‘âm* yapmak niyetindedir.

Katl bîmidür terahhumnıng dagı ümmîdi bar

Bu libâs-ı al kim ol nâ-müsülmânımdadur (BV, 194/4)

Şair, gayrimüslim sevgilisinin kırmızı elbise/*libâs-ı al* giymesini öldürmeye/*katl* hazırlanmasına yorar fakat merhamet edeceğine dair ümidini de yitirmez.

Beyit, dönemin gayrimüslimlerinin kılık kıyafetine dair bir ipucu olarak yorumlanabilir. Yahut şair, bir güzelin tesadüfen kırmızılar giymesini bu şekilde yorumlamaktadır. Şair, kırmızı elbise giyen gayrimüslim sevgiliyi bir *cellâd*a benzetmektedir. (bknz. *cellâd*)

Veh ki min bî-dilga ni ol nâ-müsülmândın haber

Ol müsülmân kim haberga bardı ni andın haber (BV, 162/1)

Şair, gönlünü gayrimüslim bir sevgiliye kaptırmıştır. Sevgilisinden haber almak için birini gönderir fakat gönderdiği kişi geri gelmez.

Şair, bu durumu şöyle anlatır: *O nâ-müsülmândan bana haber yok, bir müslüman ki o nâ-müsülmândan haber almaya gitti, ondan da haber yok*!

Nâ-müsülmân ile Arkadaşlık

Kâfirî kim nakd-i dînim aldı vü yaştırdı yüz

Tapmagum yüz sa'y ile ol nâ-müsülmân dik enîs (BV, 231/3)

Şair, meseleye yine aşk üzeriden bakmaktadır. Bir kâfir dinini almış ve daha sonra ondan yüz çevirmiştir. Fakat şair, çok çalışsam da onun gibi bir arkadaş bulamam der ve durumundan şikâyetçi olmaz.

Deyr ara bolmış enîsim pîr-i deyr ü muğ-beçe

Tutmışam hâlâ bir ikki nâ-müsülmân birle üns (BV, 234/6)

Pîr-i deyr ve *muğ-beçe* meyhânede çalışan iki tiptir. Dinî kimlikleri ise Hıristiyanlık olarak belirtilmektedir. (bknz. *tersâ*)

Şair, bu iki gayrimüslimle ünsiyet kurduğunu söylemektedir. Rind olan şairin en çok vakit geçirdiği yer meyhanedir ve bu iki tip de en iyi arkadaşlarındandır.

Deyr ara çün muğ-beçe il yârı boldı ay köngül

Yu muğâne mey bile ol nâ-müselmândın ilik (GS, 339/6)

Muğ-beçe, gayrimüslim bir tiptir. Şair, deyrdeki muğ-beçenin artık halkın dostu ve sevgilisi olduğunu, muğâne şarap ile o gayrimüslimin dostluğundan artık elini yuması gerektiğini düşünmektedir.

Şair, kendinden başka herkesle arkadaşlık eden muğ-beçe ile arkadaşlığını bitirmek istemektedir.

Nevâyî ‘ışk ara zünnâr bağlap kirdi deyr içre

Muğâne bir kadeh birmes henüz ol nâ-müsülmânım (BV, 403/9)

Şair, aşk için *zünnâr* bağlayıp kiliseye-meyhaneye/*deyr* girmiştir, fakat o gayrimüslim sevgili, henüz bir kadeh şarap bile vermemiştir.

Burada gayrimüslim/*nâ-müsülmân* olarak tanımlanan *muğâne*dir. *Muğâne* meyhanede çalışan kişidir. *Muğ-beçe* daha küçük yaştaki meyhane çırakları ise bu *muğâne* biraz daha büyük fakat deyr pirine göre ise daha genç olmalıdır.

Nâ-müsülmân ve Müslümanın Dini

Ay müselmânlar biling kim boldı ʻömrüm hâsılı

Nefs-i kâfir fitnesidin nâ-müselmânlıgda hayf (GS, 314/4)

Şair, kâfirliğin tanımını genişletmekte ve nefsini kâfir olarak tanımlamaktadır. Müslüman dindaşlarına hitaben şair, kâfir nefsinin fitnelerinden gayrimüslim olma korkusu yaşadığını söylemektedir.

Oynay oynay eyleding küfr ile dînimni bedel

Allah Allah bu mudur ay nâ-müselmân oynamak (GS, 323/4)

Bu beytin bir öncesinde *hindû* lafzı geçmektedir. Oynamak tabiri, hem göz hem de Hintli dansçı/*rakkâs* için kullanılmaktadır. O nâ-müsülmân dans ettikçe, şairin dini küfre tebdil olmaktadır.

Her dem örterler mini otlug iki kâfir közüng

Niçe köygey min ol ikki nâ-müselmân otıga (GS, 583/2)

Şair, sevgilinin gözlerini, Müslümanları yakan iki gayrimüslime benzetmektedir.

Ey müselmânlar ni hâlettür ki ‘ışk itmiş zebûn

Yüz müselmân haylini bir nâ-müselmân allıda (NŞ, 27/4)

Şair, gayrimüslim bir sevgilinin pek çok Müslümanı kendine âşık etmesini, onları esir alması şeklinde yorumlar. Bir gayrimüslimin yüz Müslümanı esir alabilmesi ise tuhafına gitmektedir.

Bu ki anıng zülfi zünnârıda dînim hâsılı

Küfr ile bolmış mübeddel nâ-müselmânımga ayt (NŞ, 85/3)

Gayrimüslim sevgilinin zülfü, hristiyan/*tersâ* tipinin simge eşyası olan zünnâra benzetilmektedir. Bu zünnâr, şairin gönlüne dolanmakta ve dolayısıyla Müslüman olan şair, simgesel olarak *nâ-müsülman* olmaktadır. (bknz. *tersâ*)

Nâ-müsülmân, *müslüman*ın dinini değiştirmektedir/*tebdîl*.

Nâ-müsülmân'a Âşık Olmak

Kâfir-i ‘ışk olmışam ışkıngga îmânım fidâ

Bolsa yüz îmân sanga ey nâ-müsülmânım fidâ (BV, 658/19, 20)

Şair, nâ-müsülmâna âşık olmaya, onun uğrunda yüz kere imanını feda etmeye ve aşkı için kâfir olmaya hazırdır.

Nakd-ı cân birdim müselmânlar uyatlıg min henüz

Tâ işittim peykdin ol nâ-müselmân müjdesin (GS, 477/6)

Şair, gayrimüslim sevgilinin müjdesini işitince haberi getiren peyke müjdelik olarak canını vermiştir.

Fakat şair, müslümanlara, gayrimüslim biri için can vermekten, hala utandığını söylemektedir.

Kaşıga kılgaç sücûd öltürdi ol kâfir mini

Hîç müselmân yârı ya Rab nâ-müselmân bolmasun (GS, 483/3)

Sevgilinin kaşının kavisli yapısı, minberi hatırlatır ve şair, karşısında secde etmek ister lakin o gayrimüslim sevgili, karşısında secde eden aşığı adeta öldürmektedir.

Şair, bu şahsi tecrübesinden hareketle, Müslümanın sevgilisinin bir gayrimüslim olmaması için Allah'a dua eder.

Kâfir-i ‘ışk olmag irmiş fâş kılmak sırr-ı ‘ışk

Nâ-müselmânlıgnı könglüme müsellem eyledim (NŞ, 410/7)

Şair, aşk sırrını açık ettiği için aşktan çıkıp, aşk kâfiri/*kâfir-i aşk* olduğunu söyler. (bknz. *kâfir*)

2. 101. NÂSİH (نا صح)

nâsih (A.) 1.öğüt veren, nasihat eden. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Nasihat eden, öğüt veren.

Şaire göre *şeyh, zâhid, hakîm, dost, ulus, vâ'iz, pîr* ve *muhtesib* tipleri birer nasihatçidir. *Yiğit* tipine göre daha fazla hayat tecrübesi olan *karı* ve âşıklara nazaran müzmin bir âşık olan şair de birer nasihatçi konumundadır. Yaşlı ve aklı başında kimseler, dindar tipler, halk/*ulus* ve asayiş görevlileri de ayrıca birer nasihatçidir.

Bu hali ile *nâsıh*, sosyal bir tip olmaktan ziyade, pek çok tipin üstlendiği sosyal bir rol gibi görünmektedir. Ayrıca, şiirlerde geçen *nâsih-i şehr* kavramı da, bu meselenin sosyal tarafının yanı sıra resmi bir yanının da olduğunu akla getirmektedir. *Vâ'îz, şehir şeyhi* ve *muhtesib* [117] birer devlet görevlisidir ve görevlerinin ehemmiyetli bir bölümünü *va'z ü nasîhat* teşkil etmektedir.

Kendini *gedâ, rind, âşık, dîvâne, mecnûn, tilbe, âvâre, ser-geşte* vb. aykırı tiplerle tanımlayan şair, toplumdan sürekli nasihat işitmektedir. Şair, marjinalleşen bireyin nasihat yolu ile tekrar normalleşmesi için sosyal veya resmi sorumluluk üstlenen bazı tipleri ve kurumları şiirine mevzu ederken bu kurumları ve rehabilite metotlarını tenkit etmeyi de unutmaz.

Nâsihin, neyi nasihat ettiğine gelince, *nâsih*; içkiyi, aşkı ve cinneti terk etmeyi; nedamet ve tövbeyi; namazı, taatı ve sabrı tavsiye etmektedir.

Şiirlerde, *nâsih* ile ilgili geçen *pend, nasihat* ve *öğüt* kavramları, nâsihlerin işlerini ne şekilde yaptıklarını da göstermektedir: Konuşarak. Şair, tenkidini bu nokta üzerine kurmaktadır.

[117] Muhtesib, şehir asâyişi ile ilgili görevli kimsedir ve görevini yerine getirirken fıkıh hükümlerine göre bazı yöntemler uygular. Bu yöntemlerin ilki asayişi bozanlara nasihat etmek ve yaptıklarının gayr-i meşru olduğunu anlatmaktır. (Cengiz Kallek, "*hisbe*", DİA, 1998, C. 18, s. 134.)

Şairin ideolojisine göre roller ve statüler ezelden dağıtılmıştır. Kaza ve kaderin yani *takdîr*in nasihatle yani konuşarak *tağyîr*i mümkün değildir.

Şairin tenkit ettiği diğer bir unsur ise nâsihin metodudur. Nâsih, bir şeyin günah olduğunu söyler, ayıplar, korkutur, bağırır, azarlar… Yahut sözlü bir tartışma içerisine girerek mantıklı deliller ileri sürer. Bu *cidâl* metodu ve ileri sürdüğü deliller, zaten aklı pek başında olmayan âşık şair için anlaşılması zor ve karışık/*mühmel* sözlerdir.

Şair, tüm bu sebeplerden dolayı nâsihin nasihatleri ile azap ettiğini, dilinin dikenli olduğunu söyler ve nasihi *ebleh*, *nâ-dân*, *bî-akl* gibi sıfatlarla ve tahkirle anar.

Şair, ayrıca, çocuğun mürebbiden kaçması gibi nâsihten kaçtığını söyleyerek yahut kendine nasihat etmeye çalışan bir nâsihe meyhanenin yolunu sorarak bir *edîb* ve *reh-nümûn* olması beklenen *nâsih* tipi ile istihza da etmektedir.

Şair, nasihatin çok da bir işe yaramadığını vurgulamakta ve nâsihleri tenkit etmekte, onlara kızmakta ve onları nasihatten vazgeçmeleri için uyarmaktadır. Şairin, bazen kendine nasihat verenlere, nasihati bırakmaları ile ilgili nasihat verdiği bile görülür.

Âşık ve rind şairin, aykırı bir tip olarak nasihatlere ve nasihatçilere aşırı tepki verdiği, her kimden duyarsa duysun dayanamadığı, karşı saldırıya geçtiği ve kendini bazı argümanlarla savunduğu görülür.

Yine bir rind ve âşık olarak şair, en çok da kendisine şarabı ve aşkı terk etmesini buyuran şeyhin ve zâhidin nasihatlerine kızmaktadır.

Epitetler: ***(nâsih türleri)*** *zâhid, şeyh, nasihat ehli, ulus, dost, karı, pîr-i hıred, akl ehli, hıred, nâsih-i şehr, âlim-i şehr, Ferhâd ü Menûn, nasîhat-gû, edîb, vâ'iz* ***(nâsihin tavsiyeleri ve yöntemleri)*** *'ışkdın men' iyle-, meyni terk it di-, hıred-mend kıl-, cidâl kıl-, cünûn u kadeh men'ini kıl-, köngül sor-, hüsndin men' kıl-, salâh tarîkin tut, salât-ı hamse, mey câmını ağzıdın al, şerbet-i sabr iç di-, tevbe buyur-, pinhân tâ'at, ışknı yaşur, âhnı bes kıl, kıblega yüz koy, ışkdın men' it-, ışk ile mey*

terki buyur-, pend bir-, ‘ışk ü cünûn terk buyur-, ‘ıyş terkin buyur-, nedâmet buyur-, tevbe bir- ***(nâsihin bazı kötü yöntemleri)*** *nasîhatdin ‘azâb it-, tilbega söz di-, pendler birip tilbe kıl-, efsâne di-, ta‘n ile öltür-, ‘ayb it-, yazgur-, duzâhdın korkut-, feryâd çik-, mühmel di-* ***(nâsih ile ilgili bazı pejoratifler)*** *nâsih-i bî-‘akl, şeyh-i lâde, nâsih-i nâ-dân, ebleh, mâlik, aklı yok nâsih, tili nîş* ***(nasihat ile ilgili bazı deyim ve tabirler)*** *nasîhatdin ber yi-, pend bir-, pend işitme-, kulag as-, nasihat istima‘ eyle-*

Bazı Nâsih Tipleri: ***Zâhid, şeyh, nasîhat ehli, ulus, dost, karı***

Zâhidâ bu ‘ışkdın men‘ iyleme ‘âşıknı kim

Ger sin idrâk iyleseng ‘ayn-ı hakîkattür mecâz (FK, 695/2)

Rind şaire nasihat vermeye kalkan ilk tip, şüphesiz ezeli rakibi zahittir.

Beyitte, zahit, şaire aşkı terk etmesini salık verir. Şairin cevabı ise mecazi aşkın hakiki aşk ile aynı olduğu ve bunu zahidin göremediği yolundadır.

Kim kızıttı ‘ışk otı birle köngül meydin dimağ

Ni gamı bar nâsıh-ı bî-‘akl ü şeyh-i lâdedin (GS, 474/6)

Zahitten sonra şaire nasihat veren diğer bir kişi şeyhtir. Şair, gönlünü aşk ateşinin, dimağını da meyin zaten hararetle yaktığını söyleyerek, akılsız *nâsıh* ve ahmak *şeyh*in nasihatlerinden çok da etkilenmediğini ifade eder.

Ey pîr-i hıred könglüme köp kılma nasihat

Nivçün ki cünûn ehliga ‘akl ehli katılmas (NŞ, 228/4)

Şair, bir başka nasihatçi olarak *pîr-i hıred* yani yaşını başını almış, güngörmüş, tecrübeli yaşlı kimselerden bahseder. Şair, akıl pirine karşı çok sert davranmaz, sadece akıllının deli ile sohbet edemeyeceğini söyleyerek gönlüne nasihat etmesinin yararsız olduğunu belirtmekle yetinir.

Ey Nevâyî ‘ışk ayağınıng nisârı eylegüm

Saçsa her sâ‘at nasîhatdın dür-i meknûn hıred (NŞ, 128/7)

Şair, aklın verdiği nasihatleri, dizilmiş incilere benzetir fakat bir âşık olarak bunların tamamını aşkın ayaklarına saçmak ister.

Beyitte, şairin nasihate iki farklı bakış açısı görülmektedir. Şair, aklın vermiş olduğu nasihati inci kadar değerli görmekte fakat mesele aşka gelince bunların hiç de bir işe yaramadığını düşünmektedir.

Nasihat ehli manga dir ki meyni terk it veh

İlik alıp kilür ağız içre manga ni güneh

Şair, burada, nasihat veren kimseleri, *ehl-i nasîhat* lafzı ile kategorize ederek bir grup olarak tanımlamaktadır.

Kendisine, günah olduğunu söyleyerek şarabı terk etmesini nasihat eden bu gruba karşı şair, *elim alıp ağzıma götürüyor benim ne günahım var* diyerek cevap vermektedir.

Nasihat itse ulus tîzrek bolur ‘ışkım

Belî itikrek iter otnı ol ki dem kıldı (GS, 621/3)

Beyitte, halk/*ulus,* bir başka nasihatçi grubu olarak tanımlanmaktadır.

Şair, onlar nefes tüketip konuştukça benim aşkımın ateşi harlanıyor diyerek hem nasihatin işlevsizliğini hem de nasihat eden halkı tenkit etmektedir.

Dostlar kılmang Nevâyî'ga nasihat kim bu kün

Hecr derdidin begâyet bî-ser u sâmân irür (NŞ, 179/9)

Bu beyitte ise şaire nasihat edenler dostlarıdır. Fakat ayrılık derdiyle kendini ve servetini kaybetmiş olan şair, dostlarından en azından bu gün kendine nasihat etmemelerini istemektedir.

Bir nasîhat bar durur lîkin kulagıngga digüm

Yüz yakın tut bu karıdın ey yiğit bir pend işit (NŞ, 81/5)

Bu beyitte ise nasihat eden kişi *karı*dır. Yaşlı kimse manasına gelen *karı*, genç manasına kullanılan *yiğit* tipine nasihat verecek bir konumdadır.

Beyitte geçen *nasihat di-* tabiri *nasihat et-* manasında; *pend işit-* tabiri ise *öğüt dinle-* manasına kullanılmaktadır.

Turfe kör kim nâsihim Ferhâd ile Mecnûn irür

Bü'l-'acab hâlimga bakıp tağ ile hâmûn sarı (BV, 620/4)

Ferhâd ve *Mecnûn,* âşıklar arasında muteber kimselerdir. Bir âşık olarak onları dinleyen şair, kendini dağda ve çölde bulmuştur.

Şehir Nâsihi

Sâkiyâ bâde kitürgil ki eger devr bu devr

Nâsıh-ı şehr n'iter bizni hıred-mend kılıp (FK, 59/6)

Şehir nasihatçisi/*nâsıh-ı şehr* tabiriyle şair, bize, böyle bir resmi kurumun ve temsilcisinin olduğunu düşündürmektedir. Şehir vaizinin yahut şehir şeyhinin görevleri arasında böyle bir rolü de üstlendiği düşünülebilir.

Aşağıdaki beyit bunu destekleyici minvaldedir:

Cünûnum imgekidin ger tarıktıng iy nâsıh

Selâmet ol sin ü şehring min ü beyâbânım (FK, 423/4)

Şehir nâsihi, itidali kaybedip sürekli cinnet geçiren ve adeta mecnun olan şaire kızmıştır. Şair, bu durumda, sen şehirde kal, ben de çölde kalayım; böylece ikimiz de selamette yaşayalım demektedir.

Nâsihâ kılma cidâl ayrık kiyiklerdin diben

'Âlim-i şehr itmegey gûl-i beyâbân birle bahs (GS, 94/5)

Beyitte, nâsih ile aşkı yüzünden mecnun olan âşık şair arasındaki bir tartışma işlenmektedir.

Nâsih, şehirli bir âlimdir; şair ise, geçirdiği cinnetlerden dolayı mecnunluktan daha da ileriki bir safhaya geçmiş ve aklı ile birlikte ruhunu da kaybederek *gûl-i beyâbân* olmuştur. (bknz. *mecnûn*)

Gûl, tabiatüstü bir varlıktır ve sıradan insanlar onunla iletişim kuramaz. Şair, bu inanıştan hareketle, şehirli bir âlim olan nasihatçinin kendisi ile tartışmasını faydasız bulmaktadır.

Nâsıh ile ilgili Bazı Pejoratifler

Kazâdındur manga 'ışk oynamak ey nâsih-i nâ-dân

Körüp-sin mü kişi hergiz ki tağyîr-i kazâ kılmış (BV, 263/8)

Şair, kendine aşkı yasaklayan nâsihi, *nâ-dân* lafzı ile tavsif etmekte ve anlayışsızlığından dolayı tahkir etmektedir. Şaire göre, nâsihin anlamadığı nokta, her şeyin ezelden takdir edildiği ve bunun nasihatle tağyir edilemeyeceğidir.

Kılur cünûn u kadeh men‘ini manga zâhid

Digey mü tilbege bu sözni bolmasa ebleh (GS, 552/1)

Şair, burada, kendine nasihat eden bir zahide kızmaktadır.

Kendini deli/*tilbe* olarak tanımlayan şair, kendisine cinneti ve içkiyi yasaklayan bir zahidi ise ahmak/*ebleh* olarak adlandırır.

Aşağıdaki beyit yine zahide sitem içermektedir:

Nevâyî hân-gâh-ı dûzâhçe bardur şeyh anga mâlik

Ni tang ger andagı ilge nasîhatdın ‘azâb eyler (NŞ, 172/9)

Şair, şeyhi bir nasihatçi ve simge mekânı olan *hângâh*ı da bu nasihatin yapıldığı yer olarak tanımlar.

Bir rind olarak, şeyh ile çatışma halinde olan ve onu riyakâr bulan şair, hângâhı cehenneme/*dûzâh*, şeyhi de onun bekçisi olan *mâlik*e benzetir. Şeyh, verdiği nasihatlerle de oradaki halka azap etmektedir.

Deşt hayvânı kaçarlar sohbetimdin rem kılıp

‘Aklı yok nâsih gümân eyler mini insân henüz (GS, 215/7)

Şair, aşkı yüzünden mecnun olmuş ve çöllere düşmüştür. Vahşi çöl hayvanları bile kendisinden kaçarken onu hala insan olarak görüp nasihat vermeye çalışmasından dolayı şair, nâsihin hayvanlar kadar aklının olmadığına hükmeder.

Kâmeting hecrinde könglüm sorguçı nâsih tili

Nîştendür kim yarar ok zahmım peykân üçün (GS, 481/3)

Şair, sevgilisinin uzun boyunu görememenin acısı içinde iken nispet yaparcasına halini hatırını soran bir *nâsih*in dilini dikene yahut şişe benzetmektedir.

Nâsih Neyi Nasihat Eder?

Nâsihâ ol hüsndin kılmas Nevâyî men'ini

Her kişi kim 'ışk etvârını idrâk iyledi (BV, 625/7)

Beyitten anlaşıldığı üzere *nâsih*, âşıkları güzellerden men etmektedir. Şair, nâsihin güzelleri yasaklayan nasihatler vermesinin sebebini, aşkın hallerini idrak edememesine bağlar.

Çü 'ışk demi mini hâlimga koymas ey nâsih

Nitip salâh tarîkin tutay bu hâl bile (NŞ, 536/7)

Beyitte geçen *salâh* lafzı, hem namaz hem de doğru yol anlamında okunabilir. Yani nâsih, âşık şairi doğru yola yahut namaza davet etmektedir.

Aşağıdaki beyitte bu lafzın manası çok daha açıktır:

Salât-ı hamseni edyânga eyleding nâsih

Bu pençe birle melekning yüzige urdung kâc (NŞ, 92/6)

Şair, beyitte, kendisine sürekli beş vakit namazı tavsiye eden bir nâsihin namazlarını borca-kazaya bırakmasını, beş vaktini borca bırakarak meleklerin yüzüne tokat vurdun diyerek diline dolamaktadır.

Nâsihâ ni nev‘ mey câmını ağzımdın alay

Kim içer-min meyde sâkî ‘arızın utru körüp (BV, 60/6)

Şair, beyitte, kendisine meyi bırakmasını nasihat eden bir nâsihten özür dilemektedir. Şairin özrü ise kabahatinden büyüktür. Çünkü şairin mey içmekten maksadı, kendisine şarap sunan güzel sakinin kadehteki yansımasını bir anlığına olsun görebilmektir.

Şerbet-i sabr dir iç nâsıh u yüz vây ki bar

Âb-ı hayvân bile hal eylese bu şerbeti telh (NŞ, 110/2)

Nâsih, şaire sabrı tavsiye etmektedir. Fakat şair, âb-ı hayvân ile karıştırılsa da sabır şerbeti acıdır diyerek sabrın zorluğunu vurgular.

Buyurma tevbe yana nâsihâ ki muğ-beçeler

Hevâsı kıldı mini tevbe tevbesinde nasûh (GS, 106/6)

Nâsih, şaire tövbeyi nasihat etmektedir. Fakat şair, muğ-beçelere olan ilgisinden dolayı, tövbe etmeye tövbe etmiştir.

Nâsihâ ni nev‘ pinhân tâ‘at eyley kim alur

Dîn ü dâniş nakdim bir nâ-müselmân her gice (GS, 546/5)

Nâsih, âşık şaire geceleri gizli/*pinhân* taat etmesini tavsiye etmektedir. Fakat şairin sevgilisi kâfirdir ve her gece hem dinini hem de idrakini almaktadır.

Ol ay hüsniga ‘ışkıngnı yaşurgıl dime ey nâsıh

Ki tutmış ‘âlem ehli içre şöhret bu haber her yan (NŞ, 461/7)

Âşık şaire, nâsihin diğer bir tavsiyesi ise aşkını gizli tutmasıdır. Fakat şairin ay kadar güzel sevgiliye olan aşkı âlemde çoktan meşhur olmuştur.

Dimeyin mecnûnga ay nâsih ki bes kıl âhnı

Kim manga iş ol peri ‘ışkıda bolmış âh u bes (GS, 241/4)

Nâsih, aşkından mecnun olmuş şaire ah çekmeyi bırakmasını nasihat etmektedir. Fakat şair, âşık olduğunu ve tek işinin bu olduğunu söyleyerek ona cevap verir.

Kaşı mihrâbıdın yüz kıblega koy dir sin ay nâsih

Müveccehdir ikin sin veh ki ‘âciz min cevâbıdın (GS, 475/6)

Âşık şair, sevgilinin mihraba benzeyen kaşlarına müteveccihtir. Nâsih ise şaire, oradan yüz çevirip yönünü kıbleye dönmesini nasihat eder. Şair, bu nasihatin doğru olduğun farkındadır fakat ona cevap verecek durumda değildir.

Ol perî-veş ‘ışkıdın nâsih mini men‘ itme kim

Tilbelik vakti vü ‘âşıklıg zamânıdur manga (BV, 15/2)

Nâsihin diğer bir nasihati de âşığı aşktan men etmesidir.

Aşağıdaki beyit de aynı mealdedir:

Nâsıhâ ‘ışk ile mey terki buyurdung lîkin

Kılma teklîf Nevâyîga ki bolmış mu‘tâd (FK, 119/7)

Nâsih, Nevâyî’den aşkı ve meyi terk etmesini ister, fakat şair, bağımlı/*mu‘tâd* olduğunu söyleyerek bırakmasının mümkün olmadığını ifade eder.

Nâsiha çun ‘ömr öter koy kim bolay ‘işret bile

‘Iyş terkin kim buyurdung ötkedür bu nev‘ öğüt (BV, 70/5)

Şair, nâsihi, bir nevi yasakçı olarak tasvir etmektedir. Beyitte, kendisine işret ve ayşı yani içip eğlenmeyi yasaklayan nâsihe, rindane bir üslupla cevap verir: Ömür geçiyor, verdiğin bu nasihatler de geçecek, bırak da eğleneyim!

Âşık ve Rinde Nasihat İşe Yarar mı?

Ol şûh sigritti semend irmes nasîhat süd-mend

Her dost imdi birse pend oldur uluğrak düşmenim (GS, 438/4)

Âşık şairin sevgilisi atını sürüp gitmiştir. Şair, bu durumda nasihatin faydasız olacağını söylemekte hatta kendine nasihat vermeye kalkan dostlarını en büyük düşmanı ilan etmektedir.

Yani şaire göre nasihatin işe yaramadığı hatta itici ve menfi tesir yaptığı durumlar da vardır.

Koy nasihat zâhid ü otluk demimdin vehm kıl

Tilbe it imkânı yok tur kim sâğalgay pend ile (GS, 556/4)

Şair, kendine nasihat eden bir nasihatçiyi, önce içinde bulunduğu durumu kendisini kuduz köpeğe/*tilbe it* benzeterek açıklar sonra da iyileşmesinin mümkün olmadığını, nasihati bırakıp ateş saçan nefesinden korkmasını söyleyerek tehdit eder.

Manga mey içmek imes özlükümdin ay nâsih

Bu işke çeng kadı dal ü şâhid oldı güveh (GS, 552/2)

Şair, beyitte; *şâhid*, *çeng* ve *mey*in olduğu bir eğlence meclisi tasviri yapmaktadır. Bu, çalgı çengi ve içkinin hazır olduğu bir eğlence meclisidir ve şairin içmekten başka çaresi kalmamıştır.

Nâsıhâ ‘ışk u cünûndur hünerim terk buyurma

Sanga ‘âr olsa manga fahr durur bu hünerimdin (FK, 471/8)

Âşık şair, beyitte, kendisine aşkı ve cinneti yasaklayan bir nâsihe cevap vermektedir. Nâsihe göre utanılacak/*‘âr* şeyler olan bu iki unsur, âşık şair için hüner ve övünç/*fahr* kaynağıdır.

Bazı Kötü Nasihat Metotları

Rûhumga ki meydin irdi her lahza fütûh

Nâsih tili nîşi kıldı anı mecrûh

Mey lâyını merhem kılayın şâm u sabûh

Ol vakt kaçan ki tâze bolgay manga rûh (GS, 759)

Nasih, muhtemelen içki içtiği için şaire kötü sözler sarf etmiştir. Şair, nâsihin dilini dikene benzetir ve onun bu türlü konuşmalarla ruhunu yaraladığını söyler.

Nâsihâ yazgurma kim zâr olmagay könglüm kuşı

Tingri ol ârıznı gül ol kadni şimşâd itmese (GS, 586/3)

Şair, kendini, sevgilinin gül yüzü ve şimşir boyu karşısında inleyen bir bülbüle benzetmektedir. Âşık olmasından dolayı kendini azarlayan bir nasihatçiye de Tanrı onu öyle yaratmamış olsa böyle ağlamazdım diyerek cevap verir.

Nasihin aşığı azarlaması/*yazgur*- kötü bir nasihat şekli olarak kaydedilebilir.

‘Işk ara dûzahdın ay nâsıh mini korkutma kim

Hecr otın körgen semenderga şererdin kayda bâk (GS, 335/6)

Nâsih, âşık şairi cehennem ateşi ile korkutmaktadır. Şair, kendini, cehennemin yanında kıvılcım gibi kalacağı ayrılık ateşini tecrübe etmiş bir semendere benzeterek nâsihin bu korkutmasının işe yaramayacağını vurgular.

Kulak her sözge salma isteseng ‘ışk içre rüsvâlıg

Ki vâ‘iz köp çikip feryâd u nâsıh köp digey mühmel (GS, 380/9)

Beyitte, aşağı yukarı aynı işi yapan *nâsih* ve *vâ‘iz* ile âşık şairin münasebeti işlenmektedir.

Şaire göre nâsih ve vâ‘izin işi nasihat vermek; âşığın rolü ise rüsvâlık etmektir. Âşığın bu rolünü yapabilmesi için vaizin ve nasihin sözlerine kulak asmaması gerekir.

Şair, *vâ‘iz* ve *nâsih* tiplerini aşk mevzusunda lafı dinlenmeyecek kimseler olarak tanımlamaktadır. Çünkü vaiz çok bağırmakta, nâsih ise anlaşılmayan sözler sarf etmektedir.

Mühmel, ilgisiz alakasız manasınadır. Şair, nâsihin sözlerini âşığın problemini çözmekten çok uzak olarak görmektedir. *Vâ‘iz* ise sesini duyurabilmek için yüksek

ses tonu ile konuşmaktadır ve şair, onu da *feryâd* lafzı ile tanımlar. Şaire göre nasih, münasip şeyler söylememekte vaiz ise ses tonunu ayarlayamamaktadır.

Dime ey nâsih ki kılmay-sin sözüm birle ‘amel

Hâtırımda kayda kalmış munça kalmâşıng sining (BV, 355/6)

Kendisine, sözümü tutmuyorsun, onunla amel etmiyorsun diyerek çekişen bir nâsihe şair, dediklerini hep hatırlıyorum yoksa bu kadar boş lafın hatırımda nasıl kalırdı diyerek cevap verir.

Beyitte geçen *kalmâş* lafzı, beyhude ve boş söz söylemeyi ifade etmektedir.

Ebed ‘ömriçe bar allıda ölmek

Buyurma ey nasîhat-gû nedâmet (BV, 87/5)

Şair, beyitte, nasihatçiyi *nasihat-gû* lafzı ile anmaktadır. Nasihatçi, âşık şaire, sevgilinin karşısında ölmek istemesinden dolayı pişmanlık duymasını nasihat etmektedir.

Burada dikkat çeken diğer bir husus, şairin nâsihin tavrını tanımlamak için *buyur-* fiilini tercih etmesidir. Buyurmak, emretmek manasınadır ve nâsih emir sığası ile konuşmaktadır. Bu da şair üzerinde menfi bir tesir bırakmaktadır.

Çunki ‘ışk âşûbıdın her dem işim ölmek durur

Siz hem ey ehl-i nasîhat ta‘n ile öldürmengiz (BV, 207/6)

Bir âşık olarak şairin işi aşkın kargaşasından ölmektir. Buna bir de nasihatçilerin tanı eklenmektedir.

Beyitte, nasihatçilerin fiillerini ifade etmek için kullanılan *ta'n* lafzı; sövme, yerme ayıplama vb. manalara gelmektedir. Şair, *öldürmek* lafzı ile nasihlerin ayıplamalarının tesirini vurgulamaktadır.

Ki terk-i 'ışk üçün efsâne dirsin ey nâsih

Köngülni min üze alman çü könglüm algandın (NŞ, 496/6)

Şair, gönlünü kaptırmış yani âşık olmuştur. Şair, kendisine aşkı terk etmesini söyleyen bir nasihatçiyi, anlattıkları şeyler üzerinden tenkit etmektedir.

Şair, nâsihin anlattığı bazı hikâye ve kıssaları *efsâne* olarak adlandırır ve bu asılsız şeylerin sevgiliden gönlünü çekip koparamayacağını söyler.

Nâsih'e Nasihat Vermek

Nevâyîga yana köp pend birme

Kil ey nâsih işit sin dagı bir pend (BV, 123/7)

Şair, kendine çokça nasihat eden bir *nâsih*e nasihati bırakması mevzusunda öğüt vermektedir.

Ol perî-veş çıktı ösrük sikritip könglekçe vây

Nâsıhâ dîvâne boldum imdi terk-i pend kıl (FK, 399/4)

Şair, peri kadar güzel ve sarhoş sevgiliyi görünce aklını yitirmiştir. Kendine nasihat etmeye çalışan bir nâsihten, artık *dîvâne* olduğunu söyleyerek nasihati terk etmesini istemektekidir.

Bolma dir-sin nâsıhâ hüsn ehliga hayrân u zâr

Mindin ötkil köngül atlıg zâr-ı hayrânımga ayt (FK, 85/6)

Şair, kendisine güzellere *hayrân* ve *zâr* olmamasını söyleyen bir nâsihe, beni geç bunları gönlüme anlat demektedir.

Belâ otı yanadur tüştüşümdin ay nâsıh

îşit nasîhat ü zinhâr kilme yanımga (GS, 561/5)

Şair, nasihi, belâ ateşiyle yanıyorum, nasihatimi işit ve yanıma yaklaşma diyerek uyarmaktadır.

Bir Nâsih Olarak Âşık

Bir nasîhat kılgum ay ‘ışk ehli eyleng istimâ‘

Salmangız her sarı köz tâ barmasun her yan köngül (GS, 406/6)

Âşık şairin, aşk ehline bir nasihati vardır: Etrafa bakmayın ki gönlünüz kaymasın!

‘Işk nahlining beri hicrân imiş ey dostlar

Bu nasîhatdin yingiz ber ‘âşık olmasdın burun (BV, 443/6)

Âşık şair, aşk mevzusunda tecrübelidir ve bu tecrübesini dostlarına aktarmak istemektedir. Şair, aşkı bir ağaca, onun meyvesini ise ayrılığa benzetir.

Nâsihin ve Nasihatinin Kötü Etkisi

Ni ‘ayb tilbe köngülni kaçursa nâsihler

Bolur mu tıflga rağbet edîbler sarı (NŞ, 606/5)

Şair, gönlünü aşktan delirmiş bir tilbeye benzetir. Bu tilbe gönül, tıpkı çocukların edipten kaçtığı gibi nâsihten kaçmaktadır.

Beyitte, nâsihin *te’dîb* işlevi vurgulanmaktadır.

Ol perî hicrânıda bolgan Nevâyî nâsihi

İyley algay mu cünûn mağlûbıga pending ‘ilâc (BV, 93/9)

Şair, peri kadar güzel sevgilisinin ayrılığı ile cinnet halindedir. Bu cinnet hali artık hadden aşmıştır/*cünûn mağlûbı* ve nâsihin tek yaptığı öğüt vermektir. Şairin bu noktadaki tenkidi ise öğüdün hicrana ilaç olmayacağı yönündedir.

İy Nevâyî könglüme men'-i cünûn köp kılma kim

Anı Mecnûn iylegen ehl-i nasîhat pendidür (FK, 148/8)

Şaire göre gönlünü delirten nasihatçilerdir.

Nasîhat ehli öltürmeng dem-a-dem 'ışk u derd ehlin

Dimey bî-derd siz billâh ki derd-i bî-devâdur-siz (BV, 205/4)

Şair, nasihatçilerin, aynı zamanda derd ehli olan âşıkları öldürdüğünü düşünür.

Nasihlerin, âşıkları dertsiz/*bî-derd* olarak görmelerini de ayrıca yanlış bulan şair, âşıkların devasız derlerinin/*derd-i bî-devâ* olduğunu söyler.

Geç Kalmış Nasihat

Pendler birdi hıred könglümge yüz şükr iy perî

Tilbe kıldıng nâsıh anı 'âkıl itmestin burun (FK, 504/5)

Nâsihin görevi rind'i veya âşığı nasihat vererek akıllandırmaktır. Fakat geç kalmıştır çünkü şair, peri kadar güzel sevgilisi tarafından delirtilmiştir. Bu duruma âşık şairin çok da üzüldüğü söylenemez.

Şair, sevgilinin nasihten önce davranmasından ve aşktan kendini delirtmesinden duyduğu memnuniyeti *yüz şükür* lafzı ile vurgulamaktadır.

Eger min 'âşık u dîvâne irsem

Manga nâsıh dagı irmes hıred-mend (FK, 127/4)

Şair, beyitte, çoktan âşık olduğunu ve dolayısı ile aklını kaybettiğini bundan sonra nâsihle muhatap olmasının pek akıllıca olmayacağını söylemektedir.

Nâsih; Âşık ve Aşk

'Işk ezeldindür nasîbim nâsihâ men' itmegil

Men' kılsang hem n'itip min men'-i takdîr itke-min (BV, 475/6)

Şaire göre aşk ezelden takdir edilmiştir. Yani aşk, âşığın nasibidir ve nasihatle değişmesi mümkün değildir.

Nâsıhâ 'âşıklıgımnı men' kıldıng bilmeding

Kim nasîhat birle def olmas kazâ bolgan belâ (GS, 32/6)

Şaire göre aşk ve aşkın getirdiği belalar kazanın vuku bulmasıdır. Kaza da nasihat ile değişmeyecektir.

Nâsihâ ‘âşık u dîvâne min ü mest-i harâb

Sanga ni at koyar il bu ki digey-sin pendim (NŞ, 416/7)

Âşık, dîvâne ve son derece sarhoş bir halde olan şair, kendisine nasihat etmeye kalkan birini şöyle uyarmaktadır: Ey nâsih, bu haldeki birine nasihat etmeye kalkana halk ne der biliyor musun?

Ay nasîhat-gû Nevâyî yahşidur dip isteding

Bilmeding kim beyle bir rüsvâ-yı ‘âlem tapka sin (GS, 480/7)

Şair, iyidir/*yahşidur* diyerek kendisini seçen bir nasihatçiye, bilmeden âlemdeki en rezil kişiyi seçtiğini söylemektedir.

Nâsıh ve Rind

Dîn ü dâniş ehliga bir tevbe ey nâsih ki min

Mest tün kün deyr ara bî-bâk u nâ-dân-min besî (BV, 644/8)

Rind şair, kendisine tövbe etmesini söyleyen bir nâsihe, gece gündüz sarhoş olduğunu ve hiçbir şeyin farkında olmadığını söyler ve ekler: Bu söylediklerini din ehline ve aklı başında olanlara söyle!

Südreben iltür kaza ilgi mini mey-hânega

Mest bolmay çâre bar mu ey nasihat ehli diriğ (BV, 346/5)

Şair, meyhaneye gidişini rindane bir sebebe bağlar ve kendine nasihat edenlere bir nevi dert yanar: Beni meyhaneye götüren kazadır.

Ey nasihât-gû közümni tire iyleptür humar

Rahm itip kıl reh-nümûnlug külbe-i hammârga (BV, 548/7)

Rind şair, kendisine nasihat veren birinden, ona nispet yaparcasına, kendisini meyhaneye kadar götürmesini istemektedir.

Koygıl ay nâsih ki muğ deyride öz ahvâlime

Mest-i lâ-ya'kıl yakam yırtıp sürûd-ı gam tutay (GS, 642/6)

Beyitten anlaşıldığı üzere *nâsih*, rindin yanına yani meyhaneye gelmiştir. *Nâsih*in meyhaneyi ziyaret etmesinin sebebi oradakilere nasihat etmektir. Fakat rind şair, ondan rahatsız olmuştur ve ona hitaben, beni kendi halime bırak da sarhoş ve akılsız bir şekilde yakamı yırtıp ah çekeyim demektedir.

İçkende Nevâyî mey deyr ehliga sûz olmuş

Salgıl kulag ey nâsih ol yan ki ni ünlerdür (NŞ, 187/7)

Rind şair, nasihatçiyi dinlemek yerine ondan, meyhanede nasıl mey içtiğini dinlemesini istemektedir.

Deliye Nasihat Vermek

Cünûn taşı başınga yağdı dip ‘ayb itme ey nâsih

Tasavvur kılma kim min serzenîşlerdin uyalgay-min (NŞ, 471/3)

Şair, aşkı yüzünden mecnun yaftası yemiş ve cemiyet tarafından taşlanmıştır. Bu taşlanma zahiri olarak da sözlü bir tenkit olarak da anlaşılabilir.

Nâsih, aşktan cinnet geçiren ve cemiyet tarafından taşlanan şairi, bak başına taşlar atıldı diyerek ayıplamaktadır. Şair ise ne ayıplamalardan ne de cemiyetin serzenişlerinden utanmayacağını söyleyerek ona cevap vermektedir.

Mini çün ol perî-veş tilberetti

Ni sûd ey nâsih imdi tilbege pend (BV, 116/3)

Şair, peri kadar güzel sevgilinin aşkı ile delirmiştir. Nâsih ise ona nasihat vermektedir. Şaire göre deliye nasihat vermek faydasızdır.

Cünûnum men‘ kıldıng ol perî ‘ışkıda iy nâsıh

Kişi divâne bolsa yahşırak yüz katla kim ebleh (FK, 552/7)

Nâsıh, âşığı aşktan uzak tutmaya çalışmaktadır. Şaire göre böyle bir işe kalkışmak ahmaklık/*ebleh* göstergesidir ve kişinin bir periye âşık olup *dîvâne* olması ahmak olmasından yüz kat daha güzeldir.

Nâsihâ ger pend işitmen bilge sin ma‘zûr min

Min kibi dîvâne bolsang bir perî-ruhsârga (GS, 581/6)

Şair, kendisine nasihat veren bir nâsihin hiç âşık olmadığını anlamıştır. Ve şair, nasihe eğer âşık olup divane olmuş olsaydın, benim özür sahibi olduğumu ve nasihat işitmeyeceğimi bilirdin demektedir.

2. 102. NEVHA-GER (نوحه گر)

nevhager (A.-F.) [nevha+ger] ağıtçı, ölü ağlayıcısı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

mûşger vâv-ı meçhulle. Nevhager manasınadır ki Arapların nebbâhe ve neddâbe ıtlak ettikleri karıdır. Cenaze önünde ve karıların aralığında mevtin evsafını zikr ve ta'dâd ederek a'lâ savtla girye edip karılar dahi ona mutaba'at ile girye ve zârî ederler. Türkîde ağıtçı tabir ederler. Araban ve aşayire mahsustur. (Burhân-ı Kâtı')

Mesleki tip. Ağıtçı. Ağlayıcı.

Matem ve yas ile alakalı olarak kederli ve hüzünlü ağıt yakan kimse anlamına gelen *nevhager*'in görevi ve mesleği matemlerde ağıt yakmak, dövünmek ve ağlamaktır.

Ağıt/*nevha* ismine *-ger/-cı/-ci* son ekleri eklenerek yapılan bu isim, her zaman bir meslek adı veya bir tipi karşılamaz; bazen geçici bir rolü tanımlayabilir. Sevgilisi ölen âşık, bir *nevhager* gibi davranabilir.

Burhân-ı Kâtı'da *nevhager,* kadın olarak tanımlanırken şiirde bu işi yapanların cinsiyetine doğrudan herhangi bir referans yoktur.

Cenaze ve matem törenlerinin vazgeçilmez oyuncusu olan *nevhager*lerin, hususi ezgi ve makamlarla manzum ağıtlar okumaları, başlarını açmaları, saçlarını çözüp dağıtarak gözyaşı dökmeleri, yakalarını yırtmaları ve göğüslerini taş ile dövmeleri beyitlerde vurgulu bir şekilde tasvir edilen hususiyetleridir.

Bazen şair, nevhager'e doğrudan hitap etmekte, bazen de ağıt yakma/*nevha çik-* rolünü *mutrıb, mugâne, zühre, çuğd*/baykuş, *mugannî, yâr* veya *bülbül*'e vermektedir.

Epitetler: *nevha çik-, nevha tart-, nâle kıl-, figân kıl-, figân çik-, sürûd-ı fenâ çik, çuğd, kabr, endûh/keder, saç yay-, dürr-i sirişk îsâr it-, nevha rengi, nevha âhengi, munglug nevâ, yıgla-, feryâd iy-, hazîn kıl-, nâ-şâd it-*

Nevhager ve Baykuş

Fidâ ruhum kuşı ol çuğdka kim iski kabrimde

İrür hem nevhager endûh birle hem mücâvirdür (FK, 151/4)

Beyitte, şair, eski ve bozulmuş kabrine konarak öten baykuşu, hem bir komşuya hem de başında acıklı ağıt yakan bir *nevhager*'e benzetir.

Şair ve Nevhager

Bes münâsibdür sin örgenmek üçün ey nevhager

Beytler kim yazdılar derd ehli kabrim taşıda (NŞ, 535/2)

Şairin hece taşına *derd ehli*, muhtemelen dostları, bazı acıklı beyitler yazmıştır. Bu beyitlerin, öğrenmesi için gayet uygun olduğunu söyleyerek doğrudan *nevhager*'e hitap eden şair, üstü kapalı bir şekilde bu meslekten insanların edebî taraflarını tenkit etmektedir.

Ezgili bazı sözler söylese de ağıtçılar tam anlamıyla şair sayılmamaktadır. Dostlarının kabir taşına yazdığı bu beyitler, kuvvetle muhtemeldir ki şairin kendi beyitleridir. Nevâyî, *nevhager*'e tavsiye ettiği bu beyitlerle bir nevi şairliğe öykünen

bu meslek grubunu rakip olarak görmekte ve kendini, mersiye ve hüzünlü şiirler yazma mevzusunda, onlara hocalık yapacak kadar başarılı bulmaktadır.

Ağıt Nasıl Yakılır?

Ger kazâ yitse kılıp hûy ile ‘âlemni kara

Yaka yırtıp itiben taş ile köksümni figâr

Nevhalar tartıp u na‘şıng köterip ignimge

Baş yalang eylep ü hodlug itip mecnûn-vâr (NŞ, 658/VI/ 45, 46)

Yukarıdaki iki beyitte, sevgilisinin ölmesi ile âşık, geçici de olsa bir ağıtçıya/*nevhager* dönüşür ve bize bu rolü nasıl sahneleyeceğini şöyle tasvir eder: Kazânın vuku bulup, âlemin kararmasıyla -yani âşık için bakıldığında sevgilisinin ölmesi durumunda- yakamı yırtıp taş ile göğsümü yaralayayım, ağıt yakayım/*nevha tart-*, na‘şını vücûduma sarayım, başımı açayım ve mecnûn gibi kendimden geçeyim.

Ölümle alakalı eski Türk ananelerini ve yuğ törenlerini anımsatan bu tasvirler, ağıt yakmanın dîvân şiirine ve dönemin sosyal hayatına nasıl yansıdığını göstermektedir.

Zühre hâlimga sürûdın nevhaga eylep bedel

Çengining saçıng yayıp dürr-i sirişk îsâr iter (NŞ, 164/6)

Zühre, eski kozmolojide çalgıcı olarak düşünülür. Fakat bu kez neşeli/*sürûd* nameler yerine şairin halini görüp *nevha* çalar, çenginin saçlarını çözer ve gözyaşı incileri döker.

Saçını çözmek ve gözyaşı dökmek, *nevha* ezgileri çalan *nevhager*in rolünü yaparken dış görüntüsünün nasıl olduğunu tasvir etmektedir.

Ağıt ve Müzik

Ger Nevâyî bülbülî irdi hoş-elhân kör ki hecr

Nevha rengi körgüzür her dem anıng elhânıda (BV, 533/9)

Buradaki ayrılık/*hecr* ölüm olarak alınmalı yahut sevgiliden uzak kalmak, şaire ölüm acısı gibi gelmektedir.

Nevâyî, kendisini güzel ezgiler ve nameler söyleyen bülbüle benzetmektedir. Fakat ayrılık/*hecr* artık onun namesine ağıt/*nevha* havası katmaktadır.

Ey Nevâyî nevha âhengide köp kıldıng figân

İmdi meclis mutribi bu nağmeni çalgança kıl (BV, 378/7)

Meclis denilince hep neşe ve eğlence aklımıza gelmekle beraber şair, bazen hüznün ve melâlin de bu meclislerde kabul gördüğünü söylemektedir. Şair, kendi kendine çok ağıt yaktığını, şimdi ise mecliste *mutrib*in hüzünlü havalar çaldığı/çalabildiği kadar ağıt yakabileceğini söylemektedir.

Ey mugannî çun nihân râzım bilür-sin sâz tüz

Tartıban munglug nevâ sâzıng bile âvâz tüz

Nevha ahengi tüzüp âğâz kıl mahzun sürûd

Ol sürûd içre hazîn könglümge mahfî râz tüz (BV, 220/1, 2)

Beyitte şairin müzisyene/*mugannî* seslenirken kullandığı *sâz tüz*- ve *âvâz tüz*- tabirleri ve ağıt havası anlamına gelen *nevha âhengi* lafzı, ağıta mahsus bazı makam ve usullerin olduğunu göstermektedir.

Sâkiyâ hecr öltürür mey tutkıl anda zehr izip

Mutrıbâ hâlimga yıgla nevhâ ahengin çalıp (NŞ, 54/7)

*Sâkî*den ayrılık/*hecr* acısını dindirecek zehirli bir mey sunmasını isteyen şair bu ayrılığı ölüm kadar acı görmektedir. Çünkü *mutrıb*dan hâline ağlayarak ağıt/*nevha* ahengi düzmesini ister.

Nevha âhengi lafzı, matemlerde okunmaya mahsus bazı ezgi ve makamların olduğu/olabileceğini düşündürmektedir.

Nevha ve Sosyal Hayat

Nevha-ger ile doğrudan alakalı referanslar yukarıdakiler olmakla beraber aşağıya kaydettiğimiz bazı beyitler, ağıtın sosyal hayat içerisindeki yerini belirlemede oldukça ehemmiyetli gözükmektedir:

Muğâne nevha bile deyr sarı ‘azm eylep

Çikip sürûd-ı fenâ yâr belki ağyârım (NŞ, 401/3)

Bu beyti aldığımız gazelde şair, kendi ölümünden bahsetmektedir. Şair, pek çok mevzuda farklı kesimleri bir araya getirdiğini düşündüğü bazı kavramlardan bahseder. Bu beyitte *acı*, sosyal birleştirici olarak görülmektedir.

Şair, ağıt/*nevha* yakarak/çekerek meyhaneye/*deyr* gitmektedir, dikkat çekici husus ise şairin dostu/*yâr* da düşmanı/*ağyâr* da ağıt yakmaktadır. Yani hem dost hem düşman acıda birleşmektedir.

Yok demî kim ol kuyaş yâdıda feryâd iylemen

İylemem feryâd kim gerdûnnı berbâd iylemen

Nâle kılman kim halâyık könglini kılman hazîn

Nevha çikmen il ara kim ilni nâ-şâd iylemen (BV, 488/1, 2)

Beyitlerde şair, feryat edip bağırmanın v eağıt yakmanın halkı daha çok mutsuz edeceğini, hüzünlendireceğini düşünür. Kendini bu konuda frenleyen şair, diğerlerine de bu yönde öğüt vermektedir.

Beyitler, ağıtla beraber mutsuzluk ve acının daha da arttığını söyleyen şairin, ağıta/*nevha* nasıl baktığının ipucunu vermesi açısından ehemmiyetlidir.

2. 103. ÖSRÜK (او سروك)

ösrü- *esür*- mest olmak (Nevâyî Lügati)

ösrük *esürük*, *esrük* mest (Nevâyî Lügati)

Aykırı Sosyal Tip. Sarhoş. Ayyaş. (bknz. *mest*)

Ösrük, düşkün bir alkoliği tanımlar ve daha çok menfi bağlamda kullanılır.

Ösrük tipi, kendini kaybetmiş/*bî-hod*, aklı zail olmuş, idrak edemeyen, şuursuz, etrafında olup bitenden haberi olamayan, yolunu kaybetmiş, sağa sola koşturan ve nereye gideceğini bilemeyen, gözleri kızarmış, sarhoşluktan yıkılan ve sızıp uyuyan bir kimse olarak tasvir edilmektedir.

Ösrüklük bir çeşit hastalık/*maraz* olarak görülür. Şiirlerde, hem sıhhatli hem de ayık anlamına gelen *sağ* kelimesi, *ösrük* lafzı ile tezatlı kullanılır.

Ösrüklerin asayişi bozmaları, ahlaksız/*şeyn* ve uygunsuz davranmaları; arbede çıkarmaları hatta adam öldürüp kan dökmeleri, sarhoş bir şekilde ata binen ösrüklerin kargaşaya sebebiyet vermeleri şiire mevzu edilmektedir.

Rindin işi ösrüklüktür ve şaire göre bu hususiyet ona ezelde takdir edilmiştir. Bir rind olan şairin, ösrüklüğü, acılardan ve hayatın problemlerinden bir kaçış olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İçerek dertlerini unutmak istemektedir.

Ösrüğün en büyük problemi *humâr*dır. Ayılmaya başladıktan sonra çekilen baş ağrısı demek olan *humâr*, ösrüğü öldürecek kadar şiddetlidir. Şair, dünya eğlencelerinin sonu hep humardır demektedir.

Ösrük tipinin en iyi iki arkadaşı *muğ-beçe* ve *deyr piri*dir. En çok çatıştığı tipler ise, kendisine içkiyi yasaklayan, gördüklerinde ayıplayan ve ayıltmaya çalışan *şeyh* ve *zâhid*dir.

Bezmde ve meyhanede ösrük olmak hiç hoş karşılanmamaktadır. Bezmde sarhoş olanlara daha fazla içki verilmemekte ve bu sarhoşlar meclisten dışarı çıkarılmaktadır.

Şiirde, cemiyetin ösrükle münasebeti ile alakalı olarak; ona nasihat vermeleri, ona cehennemi hatırlatmaları ve sözüne itibar etmemeleri vurgulanmaktadır.

Şair, ösrüklüğü, *kâfir* tipinin bir hususiyeti olarak zikreder.

Epitetler: *subh u şâm ösrük ol-, mestlik, mest ol-, batrak ösrük ol-, âlüfte-vâr, bîmâr, mahmur, şu'ûru bolma-, hûşı zâil, vukuf imkânı olma-, haber tapma-, bî-hod, uyku meyliga yat-, ösrük yat, yol azık-, her sarı darı-, idrâk kılma-, közü humret âşikâr it-, mey âşâm eyle-, humâr çik-, ösrük-, ösrük yıkıl-* ***(ösrük ve asayiş)*** *arbede, şeyn, katl, il kanın tök-, bî-dâd it-* ***(ösrük ile anlaşma halindeki tipler)*** *rind, kâfir, mest* ***(ösrük ile çatışma halinde olan tipler)*** *ehl-i din, şeyh, zâhid, hûş ehli, şahne* ***(ösrüğün simge eşyaları)*** *peymâne, bâde, câm, mey, sifâl, süzgüç, sagar, kadeh, devr ayağı* ***(ösrüğün mekânı)*** *deyr, meyhâne, bezm, muğ-beçe kûyı*

Rind ve Ösrük

Zühd ile iy ki Nevâyîni ögersin kördük

İşi ösrüklük imiş hem-demi peymâne imiş (FK, 280/7)

Şair, kendine *zâhid* diyenlere karşı, işinin ösrüklük olduğunu, arkadaşının ise peymâne olduğunu söyleyerek savunma yapmaktadır.

Nevâyî ösrük ise subh u şâm tanglama kim

Ezelde kilk-i kazâ çikti bu rakam bizge (FK, 30/7)

Şaire göre ösrüklük rinde ezelden takdir edilmiştir. Buradan hareketle şair, sabah akşam sarhoş olmasının ayıplanmaması gerektiğini, bunu kaza kaleminin yazdığını ifade etmektedir.

Ösrük Kâfir

Çıkmak ösrük dagı ol kâfir-i bi-bâk belâ

Mestlıgdın yaka hem iylemeki çâk belâ (FK, 32/1)

Ösrüklük ve mestlik, şair tarafından bilhassa kâfir tipinin bir hususiyeti olarak vurgulanmaktadır.

Deyr tâki içre ösrük bil habersiz kâfiri

İy ki bilmek isteding ol kaş ile közdin haber (FK, 170/2)

Şair, sevgilinin gözlerini mahmurluğundan ve âşığa eziyet etmesinden dolayı sarhoş bir kâfire, kaşlarını da meyhanenin kemerli tavanına benzetmektedir.

Bezmden Ösrük Çıkmak

Çâk könglek birle tâ ösrük çıkıp sin âh kim

Kisvetin mey-hâne rehni eylemiş yüz hırka-pûş (GS, 262/5)

Beyitte, ösrük bir güzelin dindarlar üzerindeki tesiri işlenmektedir.

Ösrük bir güzel, yırtık gömlekle meyhaneden dışarı çıkınca, pek çok *hırka-pûş* yani zahit, hırkalarını rehin bırakıp içki içmeye gelirler.

Bezmdin ösrük çıkıp tökti ulusnıng kanını

Ehl-i dîn kaçıng kim ol kâfir ‘aceb bî-bâk imiş (BV, 270/3)

Beyitte, meyhaneden ösrük çıkan bir kâfir güzeli ve Müslümanlar vardır. Şair, Müslümanlara, bu ösrük kâfir güzelinden kaçmalarını çünkü onun acayip/*aceb* ve korkusuz/*bî-bâk* olduğunu söylemektedir.

Bezmidin çıktı rakîb ösrük hazer iy ehl-i ‘ışk

Resmdür kaçmak ulus itdin kim ol bolgay kutuz (FK, 215/5)

Şair, zaten düşman olarak gördüğü rakîbi, ösrük olduğunda ise daha tehlikeli olduğunu ifade etmektedir. Normalde ite benzetilen rakîb, ösrük olduğunda kuduz bir ite benzetilmektedir.

Şair, rakîbin bezmden ösrük çıktığını haber vererek âşıkları uyarmaktadır.

Ol perî-veş çıktı ösrük sikritip könglekçe vây

Nâsıhâ dîvâne boldum imdi terk-i pend kıl (FK, 399/4)

Şair, peri kadar güzel sevgilinin, üstünde yalnızca gömlek olduğu halde bezmden çıktığını görünce aklını kaçırıp dîvâne olmuştur.

Ata Ösrük Binmek

Ni nev‘ bardı ikin öyge kiçe ol çâbük

Ki tün karangu idi rahşı tünd özi ösrük (GS, 338/1)

Şair, ösrük bir halde bezmden çıkan birinin, muhtemelen sevgilisinin, gece eve varıp varamadığını merak etmekte ve mealen şöyle demektedir: Gece karanlıktı, atı huysuz idi, kendisi de ösrüktü ve hızlı at sürüyordu, gece bu halde iken eve nasıl gitti?

Bezmdin ösrük çıkıp kim atlanur âlüfte-vâr

Hûş başımdın hıred vehm ü gümânımdın kiter (FK, 175/2)

Şair, sevgilinin ösrük bir halde ata binmesinden endişelenmektedir.

‘Âlem ehli cânıga rahm iylep iy çâbük-süvâr

Atlanıp ösrük yana âheng-i meydân iyleme (FK, 581/2)

Şair, sevgisinin sarhoş bir şekilde ata binip meydana gitmesini istememektedir. Çünkü şair, *çâbük-süvâr* yani seri ve süratli at binen sevgilinin, üstüne bir de sarhoş olunca, halkın canına bir zarar vermesinden korkmaktadır.

İyle ösrük çıktı cevlân iylep ol ay kim kılur

Yir bile ting kök üze sikritse nâ-geh eşhebin (FK, 478/4)

Şair, ay kadar güzel sevgilinin çok sarhoş olduğunu vurgulamak için, atını yerden göğe kadar şahlandırabilir demektedir.

Atı bu şekilde şahlandırmak son derece tehlikelidir ve bir nevi hayatını riske etmek anlamına gelmektedir.

Bîm irür kim âferînişdin çıkargay-sin demâr

Bezmdin ösrük çıkıp meydânga çapsang atlanıp (GS, 60/4)

Şair, bezmden ösrük çıkıp ata binip meydana hızla giden sevgilinin, ölümü/*demâr* bile öldürebileceğinden korkmaktadır.

Ösrük Sevgili

İki kâtil közüng bîmârı-min kim

İrürler ‘ayn-ı ösrüklükde mahmûr (FK, 168/2)

Şair, sevgilinin gözlerinin, bir ösrük kadar mahmur olduğunu söylemektedir.

Ösrüklük Bir Kaçıştır

Sâkiyâ tâ mümkin olgay câmıma koy bâde kim

Dehr ilidin hâtırımga ötti imkândın melâl

Tâ bolay ol nev‘ ösrük kim şu‘ûrum bolmagay

Mihneti köp könglüme yüz koysa her yandın melâl (FK, 405/6, 7)

Şair, yukarıdaki beyitlerde mealen şöyle demektedir: Ey sâkî, mümkün olduğunca câmıma mey koy, çünkü dehr halkından bana melâl erişti; öyle ösrük olayım ki şuurum olmasın, melâl her taraftan gönlüme yönelse de -bilmeyeyim-!

Şair, ösrüklüğü gerçek dünyanın sıkıntılarından bir kaçış olarak görmektedir. İçip sarhoş olduğunda şuuru kaybolduğu için çektiği ıstıraplardan kurtulmaktadır.

Ösrüğün Bazı Halleri ve Fiilleri

Mâvi vü gül-gûn ton irmes kim köz ü könglüm ara

Suga dagı tüşmiş ol ösrük boyalmış kanga hem (FK, 459/2)

Şair, mavi ve gül renkli elbise giymiş sevgilisinin gözündeki ve gönlündeki yansımasını, bir sarhoşun suya düşüp kanlar içinde kalmasına benzetmektedir. Şöyle

ki, âşığın gözü hep yaşlıdır, bu yaşlar da kanlı akar. Yani âşığın gözü yaşlı gönlü kanlıdır.

Nevâyî ösrük eğer deyr içinde örtedi dâğ

Meğer ki süzgüç ile kimse baglagay tügenin (FK, 470/7)

Beyitte, ösrük bir kimsenin meyhanede kavga edip yahut düşüp yaralanması tasvir edilmektedir. Şair, böyle bir durumda yarasının şarap süzülen bez/*süzgüç* ile sarılmasını istemektedir.

Âşûb ki ol köz tarfî aylanadur

Baglap sin ü can bu derddin örtenedür

Yâ gâyet ösrüklükidin bulganadur

Ol mest kibi ki bulganur tolganadur (GS, 770)

Şair, yukarıdaki kıtada mealen, sevgilinin sürekli hareket eden mahmur gözlerini, sarhoşluktan bunaldığı için etrafta dolanan bir sarhoşa benzetmektedir.

Yanmak/*örten*-, bulanmak/*bulgan*-, dolanmak/*tolgan*- ve dolaş-/*aylan*- fiilleri ösrük tipinin davranışlarını tasvir etmektedir.

İlgide meylig sifâl ösrük Nevâyî kar üze

Ay felek kıl câm-ı Cem birle temâşâ taht-ı Key (GS, 600/7)

Şair, elinde kadeh, ösrük bir halde karlar üzerinde oturmaktadır. Bu durumundan da gayet memnundur ve feleğe şöyle laf atar: Ey felek, bak, elimdeki kadeh Cem'in câmı gibidir, üzerinde oturduğum karlar da Key-hüsrev'in beyaz tahtı gibidir.

Can birür lutf vü kılmas bir nazar kâfir közi

Tâli'imga âh kim ösrük ikeç boldı bahîl (BV, 657/41, 42)

Şair, sevgili için can vermekte fakat sevgili ona bir kere bile bakmamaktadır. Sevgilinin bir bakışını bile lütuf olarak gören şair, sevgilisinin ösrükken cimri/*bahîl* olmasından da yakınmaktadır.

Bazıları sarhoşken daha cömert olmalarına rağmen şairin talihinden, sevgilisi içince daha da cimrileşmekte ve âşığa bir bakış bile lütfetmemektedir.

La'li hûşum zâyil itti tapmadı könglüm haber

Veh ki mey ahvâlidin ösrükke ni imkân vukuf (BV, 307/7)

Beyitte, ösrük bir kimsenin, çevresinde olup bitenlere vakıf olamadığı vurgulanmaktadır.

Şair, sevgilinin lal renkli dudaklarını bir şaraba, gönlünü aşk ile sarhoş olmuş bir ösrüğe benzetmektedir. Aklının zail olmasından, sarhoş gönlünün haberi bile olmamıştır.

Ösrük yol azıkıp darımak her sarı ni sûd

Bir iy remîde sayd ni bolgay bu yan darı (FK, 626/4)

Ösrük yolunu bulamaz. Ösrük, kısa süreli hafıza kaybı yaşadığından yolunu kaybetmekte ve sağa sola koşturması da fayda sağlamaktadır.

Şair, ösrüğün yolunu kaybedip sağa sola koşturmasını, ürkmüş bir avın sağa sola koşturmasına benzetir, korumak ve kurtarmak maksadıyla onu kendi tarafına çağırır.

Tün ü kün ol sıfat ösrük-min kim

Şâmdın subhnı kılman idrâk (FK, 688/VIII/79)

Şair, ösrüklüğünü vurgulamak için geceyi gündüzden ayıramadığını söylemektedir.

Nevâyî ösrük eger kılsa ‘arbede tang yok

Ki şeyn olur işi mecnûnnı ger kılurlar mest (BV, 77/7)

Şair, sarhoş olup kavga etmesinin şaşılacak bir durum olmadığını ifade etmek için mecnûnu sarhoş edersen ayıp işler yapar demektedir.

Humret itmiş aşikâr ol ösrük ü hûn-hâre köz

Kan ile memzûc mey gûyâ ki âşâm eylemiş (NŞ, 252/4)

Şair, sevgilinin gözlerinin kızarmasını/*humret*, âşıkların kanı ile karıştırılmış şarap içmesine bağlamaktadır.

Ösrük ve Humar

Özni Nevâyî iyleme ösrük bu bezm ara

Kim dehr ‘ıyşı bâdeside cüz humâr yok (BV, 315/7)

Sarhoş olduktan sonra çekilen baş ağrısına *humâr* denmektedir. Buradan hareketle şair, bu dünya eğlencelerinin sonunun, yalnızca baş ağrısı ile biteceğini söylemektedir.

Tire şâm-ı hecr ara veh ösrüküp çiktük humâr

Mest olalı bu nefes kim vasl subhı birdi dest (GS, 81/2)

Şair, beyitte, karanlık bir hecr akşamını, sarhoşluk ve baş ağrıları ile geçirerek sabaha vasıl olduğunu tasvir etmektedir.

La‘lidin mest oluban bardı humârım marazı

Turfa meydür bu ki hem ösrük ü hem sağ itedür (GS, 151/3)

Şair, sevgilinin la‘l renkli dudakları ile hem sarhoş olmuş hem de *humâr* illetinden kurtulmuştur. Bu durum karşısında, bu nasıl şarap, hem sarhoş ediyor hem de baş ağrısını geçiriyor diyerek şaşkınlığını ifade etmektedir.

Şair, *humârı* bir hastalık/*maraz* olarak tanımlamakta; bundan kurtulmayı da iyileşmek manasına gelen *sağ* lafzı ile ifade etmektedir.

Ösrük, Deyr Piri ve Muğ-beçe

Egerçi deyrde ösrük yıkıldım amma şükr

Ki bâri muğ-beçe kûyide boldum üftâde (BV, 529/3)

Meyhanede, sarhoş olanlarla muğ-beçe ilgilenmektedir. Bundan dolayı rind şair, ösrüklükten yıkılmıştır fakat haline şükretmektedir.

Köp ösrük-min ey deyr piri uyatdur

Kolumdın tüşüp sınsa peymâne nâ-geh (BV, 556/5)

Şair, yine *ösrük* bir vaziyette meyhanededir. Elinden kadehi düşürecek kadar kendini kaybetmiş olan şair, deyr pirinden kendini uyandırmasını/ayıltmasını istemektedir.

Mini ki muğ-beçe deyr içre iylegey ösrük

Ni tang közümge kuyaş bolsa zerredin öksük (BV, 334/1)

Şairi sarhoş eden muğ-beçedir. Şair, o kadar sarhoştur ki güneş bile kendisine zerre gibi görünmektedir.

Ösrük, Şeyh ve Zâhid

Deyr ara ösrük körüp zâhid mini ‘ayb eylemiş

Bilmemiş miskîn ki hîç iş hâric-i takdîr imes (GS, 243/6)

Zâhid, rind şairi meyhanede görünce onu ayıplamıştır. Şairin cevabı ise hazırdır: Ey miskin, her şey takdir edilmiştir, bunun dışında bir şey yapamayız!

Hicrânda bî-hod ister özni Nevâyî ay şeyh

Ay u yıl anı ösrük körseng dime ki ayıl (GS, 396/7)

Âşık şair, ayrılık acısını dindirebilmek için sürekli sarhoştur. Şeyh, rindin bu durumunu hiç takdir etmemekte hatta gördüğünde ayılmasını istemektedir.

Bezmde Ösrük Olmak

Mey-i la‘lingdin ehl-i bezm ösrükdürler ey sâkî

Çu içseng bâde mindin özgege sâgarnı tapşurma (BV, 565/8)

Bir devir meclisinde, sâkî önce kendisi içer sonra aynı sagar mecliste devr eder. Bezmdekiler, sâkînin la‘l renkli dudağı ile sarhoş olmuştur, şair, yalnızca kendinin içmeye devam edebileceğini söyler. Daha sarhoş olmamıştır.

Beyitten anlaşıldığı üzere, bezmde ösrük olan kimseye daha fazla bâde verilmemektedir.

Ösrük ve Asayiş

Ger Nevâyî katliga kilmeydür ol ösrük nige

Pes itek tartıp kılıç alıp şımalıptur ilik (BV, 329/7)

Kollarını sıvamak, eteğini beline toplamak ve kılıcını kaldırmak bir nevi öldürmek için hamleye hazırlanmaktır.

Şair; elinde kılıç olan, elbisesi dağınık ve sarhoş sevgilinin, kendini öldürmesinden korkmaktadır.

Her dem il kanın töker ösrük çıkıp bî-dâd itip

Kim durur kim kılgay ol şûh-ı kadeh-peymânı zabt (GS, 293/2)

Şair, beyitte, şuh ve içki içen bir güzelin, sarhoş bir şekilde dışarı çıkıp halkın kanını döktüğünden ve durdurulamadığından bahsetmektedir.

Ösrüklük, Tatlı Şarap ve Zayıf Bünye

Yok ‘aceb la‘lingdin er bî-hodlugum âyîn irür

Çünki ösrükrek bolur her mey ki leb-şîrîn irür (GS, 143/1)

Tatlı şarabın daha çok sarhoş edici olduğunu söyleyen şair, sevgilinin dudağını tatlı bir şaraba benzeterek, bu yüzden kendini kaybettiğini/*bî-hod* söylemektedir.

Ösrük, burada, meyin yani şarabın sıfatı olarak kullanılmıştır. Yani *ösrükrek* demek daha sarhoş edici demektir.

Közüng ki kanım içer meyli kıldı mest oldı

Ki batrak ösrük olur içse nâ-tüvân bade (BV, 557/6)

Şair, sevgilinin gözünü nazik bünyeli birine benzetmekte ve âşığın kanını içmeye meyledince sarhoş olduğunu söylemektedir.

Batrak ösrük ol- daha çabuk sarhoş olmak demektir; şair, bünyesi zayıf olanın/*nâ-tüvân* içki içtiğinde, hatta mübalağalı olarak, daha içki içmeye meylettiğinde sarhoş olacağını söyler.

Ösrük Uykusu

Ol ay ger ‘ayn-ı ösrüklüktin uyku meyliga yatmış

Velî bir köz yumup açkunça yüz ming fitne oygatmış (BV, 256/1)

Şair, sevgilinin mahmur gözlerini uykuya dalmak üzere olan bir sarhoşa benzetmekte fakat bu haliyle bile yüz fitne uyandırdığını söylemektedir.

Kıyametkaça yatsa ösrük ‘acab yok

Nevâyiga mey tutsa cânâne nâ-geh (BV, 556/7)

Şair, sevgilinin sunduğu bir şarapla *ösrük* olup kıyamete kadar ayılmayacağını söylemektedir.

Ösrük yat- tabiri, sarhoşun sızıp uyumasını ifade etmektedir.

Ni kilse tangla küsün bir tün ösrük yatsa hem hoştur

Kişi gül çağı bir gül hırmenin tartıp kucağında (GS, 31/7)

Şair, baharda bir gül demetini kucaklayıp, yarın ne olacağını düşünmeden, tüm gece sarhoş yatmayı hoş bulmaktadır.

Sin be-gâyet mest ü ösrük nergising uyku tola

Çünki goncang dagı kıldı isnemek bünyâd uyu (GS, 533/4)

Şair, mest sevgilinin ösrük gözlerinin mahmurlaştığını, gonca gibi ağzının da esneyerek uyku emaresi gösterdiğini tasvir etmektedir.

Ösrük ve Sağ

Közi ol şûhnıng çün boldı hem bîmâr u hem ösrük

Tola tut devr ayagın sâkiyâ kim min hem olmay sağ (NŞ, 297/6)

Şair, sevgilinin mahmur gözlerini *ösrük* ve hasta/*bîmâr* birine benzetmektedir. Bu durumda kendisi de sağ olmayı istemez ve sarhoş olmak için sâkîden şarap ister.

Sağ kelimesi, burada hem *bîmar* hem de *ösrük* lafızlarına tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır. Yani *sağ* lafzı hem ayık, hem de sağlıklı anlamında kullanılmıştır.

Mey dik ikki la'l ü ol mushaf kibi yüzdin köngül

Ösrük irdi ikki sâ'at ger zamanî sağ idi (BV, 632/3)

Şair, beytini *ösrük* ve *sağ* tezatı üzerine kurmuştur. Fakat bu iki lafzı ilk mısradaki *la'l* ve *mushaf* lafızlarına mukabil kullanmıştır.

Şair, sevgilinin şarap rengi dudakları ile iki saat sarhoş olduğunu, fakat mushaf gibi yüzüne bakınca bir müddet ayık/*sağ* olduğunu söylemektedir.

Ösrük ve Cemiyet

Nevâyî terk-i 'ışk ittim dise bütmeng ki bütmesler

Kişi her söz işitse ösrük ü dîvânedin dagı (NŞ, 638/9)

Şair, aşkı terk edeceğini söylediğinde ona kimse inanmamaktadır. Çünkü toplum, *örsük*ün ve *dîvâne*nin sözüne inanmamaktadır.

Hecr otın cânımga yaktım körsengiz ösrük mini

İmdi ey pend ehli dûzâh otıdın korkutmangız (NŞ, 212/6)

Ösrük şair, ayrılık ateşiyle yanmakta ve bu arada kendine nasihat vermeye kalkanlara da sitem etmektedir.

Bu nasihatçiler, ıstırabını dindirmek için, içki içip ösrük olan âşık şairi cehennem ateşi ile korkutmaktadır. (bknz. *nâsih*)

Men‘ iter siz hûşı yok könglümge la‘li bâdesin

Aytıng ay hûş ehli kilgey mü bu söz ösrükke hoş (GS, 267/2)

Beyitte, sarhoş ile aklı başında olanlar karşı karşıya getirilmektedir. *Ösrük* ve *hûş ehli* olarak tanımlanan bu iki tarafın içkiye bakışı ise oldukça farklıdır.

Aklı başında olanlar ösrüğü içkiden men etmekte, bu sözler ise ösrüğe hiç hoş gelmemektedir.

Ösrük Şahne

Mini mey-hânega bardıng diben yazgurma ey zâhid

Ki ösrük şahne dik ol yan kazâ ilgim tutar iltür (NŞ, 182/8)

Zâhid, rind şaire meyhaneye gittiği için kızmaktadır. Şairin savunması ise şöyledir: Sarhoş bir şahne gibi beni de oraya kaza götürdü!

Şahne, kolluk kuvvetidir ve en öncelikli vazifesi içki yasağını uygulamaktır. Şahnenin sarhoş olması, mesleki hayatı ile hususi hayatının çatışmasını göstermektedir. Buradan hareketle şair, zahide, kaza ile yahut kaderinde olduğu için şahneler bile sarhoş olabiliyorken bana neden çekişiyorsun demektedir. (bknz. *şahne*)

2. 104. PÂRSÂ (پ ار سا)

pârsâ: 1. dindar, zahit. 2. bilgin. 3. Fars, İranlı. (Türkçe-Farsça Szölük)

pârsâ afîf, sâlih ve mütedeyyin manasınadır. Elifi nisbete hami ile pârsî manasına olur. (Burhân-ı Kâtı‘)

Dini tasavvufi tip. Dindar. Sofu. (bknz. *zâhid*) (bknz. *sûfî*)

Pârsâ içkiden kaçınır, meyhaneden uzak durur, *ehl-i salâh*tır namazını kaçırmaz, en büyük emeli Kâbe'ye gitmektir.

Mekânı, Kâbe ve mescittir, şaraptan kaçınması ile tanınır, meyhaneye asla girmez.

Zühd ve *takvâ* ile anılır; riyakâr ve gösteriş düşkünü/*hod-nümâ* olarak tanımlanır. Simge eşyası *seccâde*dir.

Şair, *parsâ*ya *zâhid* kadar yüklenmez, hatta kendinin de bir zamanlar *pârsâ* olduğunu belirtir, genç/*yigit* pârsâları da takdir eder.

Zâhid daha çok şeyhe bağlı bir mürit tipini tanımlamak için kullanılırken, *pârsâ* münferit hareket eden dindar bir tipi karşılamaktadır.

Pârsâlık et- tabiri halvet hayatı yaşamak anlamında; *pârsâ dur*- tabiri ise uzak durmak ve sakınmak anlamında kullanılmaktadır.

Şaire göre *pârsâ*, *zâhid* gibi monoton bir tip değildir, aşkı ve hüsnü idrak edebilir. Pârsâlığı bırakıp sarhoş/*hammâr* olabilir.

Epitetler: *pârsâlıg rengi, halvet, pârsâ yigit, pârsâlıg kıl-, pârsâ-veş, halvet, vuzûh, salâh, ehl-i salâh, kâbe, namâz, zühd, takvâ*

Pârsâ ve Zâhid

Kiydi azrak zâhid ü müştak durur ol zerkdın

iy Nevâyî gûyiyâ bu pârsâlıg rengidür (FK, 164/7)

Beyitte *zâhid* ile beraber geçen *pârsâ'*nın, hem giyim tarzı olarak hem de kişilik olarak *zâhid*'ten ayrı olduğu vurgulanır.

Zâhid, mâvi renkli elbise giymiştir, mavi gök rengidir yahut eski şekliyle *mâî,* su rengidir. Saflığın ve temizliğin rengi olarak anılır. Şair, *zâhid*'in mavi renkli giyinmesini aslında tabiatının saf ve temiz olmaya iştiyakından kaynaklandığını düşünür. *Zâhid* mavi giyinmesine rağmen öykündüğü *pârsâ*lığın rengi/ahlakı bu değildir.

Rind Şairin Eski Pârsâlığı

Yarut mey lem'asıdın halvetimni bir kün iy muğ kim

Yaruglug tapmadım halvetde yıllar pârsâlıgdın (FK, 460/5)

Yıllardır pârsâlıkla halvette olduğunu söyleyen şair, bu yaşam tarzını artık değiştirdiğini ve artık dünyanın tüm nimetlerinden faydalanmak istediğini söylemektedir. Şair, meyhane garsonuna/*muğ* seslenirken, empati kurduğu ve eski kendini tanımladığı *pârsâ* tipi arasında bir tezat oluşturmaktadır.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

Min dagı bir kim salâh ehli idim ay pârsâ

Bu ‘ukûbetler ara kaldım birev hicrânıdın (GS, 500/5)

Pârsâya seslenen şair, bir zamanlar kendisinin de salâh ehli olduğunu, fakat birinin hicranından dolayı bu eziyetler ve sıkıntılar içinde kaldığını söylemektedir.

Hem namaz hem de kurtuluş anlamına gelen *salâh* lafzı ile sıkıntı, eziyet anlamındaki *ukûbet* lafzı tezat teşkil etmektedir. Şair, pârsâ'yı pek çok sıkıntıdan kurtulmuş biri olarak görmektedir.

Pârsânın Din ve İbadet Anlayışı

Tüşte başım ol sanem allındadur iy pârsâ

Kop namâzıng vakti ötti dip n'iter-sin oygatıp (FK, 69/2)

Bu beyitte ise kendini "*namazın vakti geçiyor kalk!*" diyerek muhtemelen sabah namazına kaldıran *pârsâ*'ya kızan şair, rüyasında bir putun karşısında secde ettiğini söylemektedir.

Beyitte, fiili amellere aşırı hassasiyeti olan *pârsâ*'nın, dini hayatında laubali olan *rind* ile çatışması vurgulanmaktadır.

Min harim-i deyr ara tuttum makâm iy pârsâ

Sin harem ‘azmiga ger baglap iseng ihrâm kit (FK, 82/5)

Hemen üstteki beyitle beraber düşündüğümüzde, daha çok kendini *rind* olarak tanımlayan şair, namaza karşı pek hassasiyeti olmadığı gibi devrine göre zor ve meşakkatli olan hac ibadetine de pek yanaşmamaktadır.

Tersinden bakılacak olursa, rind-şâir'in dünyadan daha çok zevk almaya çalışmasına karşılık, *pârsâ* tipinin tüm ibadetleri yerine getirme noktasındaki gayreti vurgulanmaktadır.

Pârsâ ve Meyhane

Ka'bedin deyr sarı çik mini kim

Rind olur kirse pârsâ anda (BV, 26/6)

*Pârsâ*nın huzur bulmak için gittiği yer kabedir; *rind*'in huzur bulduğu yer ise meyhanedir. Eğer *pârsâ* Kâbe'ye gitmeyip meyhaneye girerse artık ona *rind* denir.

Çün hârâbat içre tüştüng çıkmadıng düşvâr irür

İhtiyârıng yok içip ey pârsâ tutkıl kadeh (NŞ, 105/7)

Pârsâ tipi meyhaneye asla girmemekle ve içkiden sakınmakla tanınmaktadır. Şair, burada yanlışlıkla harâbâta düşen bir pârsâya buradan çıkman zor, gel bir kadeh de sen iç demektedir.

Genç Pârsâ

Hudây üçün kılıng iy pârsâ yiğitler şükr

Ki sizge cürm ü günehdin Hudâ nigeh-bândur (FK, 136/8)

Halvet ve uzlet hayatı yaşayan genç *pârsâ*'lara seslenen şair, Allah'a şükretmelerini, çünkü bu hayat tarzından dolayı, Allah'ın kendilerini cürm ve günahtan koruduğunu söylemektedir.

Pârsâ'lığa karşı menfi bir bakış açısı içerisinde olmayan şair, bu beyitte bilhassa genç pârsâları takdir dahi etmektedir.

Niçe ki mest yigitlerni ehl-i 'ışk tiler

Velîk 'ışk durur pârsâ yigitlerge (NŞ, 28/10)

Burada *pârsâ dur*- tabiri uzak durmak, yaklaşmamak manasınadır. Aşk ehli, mest gençlere gönül verse de aşk, gençlerden uzak durmaktadır.

Pârsâ ve İçki

Ol ki mest ü bî-haberdir 'ışk câmıdın mini

Gûyiyâ kim anglamaydur pârsâlardın haber (BV, 169/6)

Şair, pervâsız sevgilisini eleştirir. Sevgili bigânedir ve âşığa karşı kayıtsızdır. Sevgilinin bu kayıtsızlığı, güya aşk şarabıyla sarhoş olmasına ve asla içki içmeyen pârsâları anlamamasına bağlanarak verilmektedir.

Nevâyî imdi ki muğ deyri içre sin kadeh iç

Ki köp savug körünür munda pârsâlıglar (BV, 179/7)

Pârsâlık etmek, dindarlık taslamaktır. Hem meyhaneye/*muğ deyri* girip hem de içki içmemek şaire göre çok soğuk bir davranış olarak nitelendirilmektedir.

Pârsâlık kıl- tabiri aşağıdaki beyitte de kullanılmaktadır:

Ayakçı meh-veş u mey dil-keş ü ehl-i tarâb ser-hoş

Kadeh kiltür ki kılmak pârsâlık yoktur imkânım (BV, 403/7)

Beyitte, her şeyin olduğu, dört dörtlük bir eğlence ortamı tasvir edilir, bu mecliste herkes *tamâm* olmuştur ve şairin de artık pârsâlık edecek imkânı kalmamıştır. (bknz. *ayagçı*)

Sırr-ı vahdet nüktesidür bes dakîk ey pârsâ

Mey kuyaşı lem'ası birle meger tapkay vuzûh (NŞ, 106/7)

Şair, pârsâya dikkat etmesini söyleyerek, *mey güneşinin parlaklığıyla abdest alıyorum ki Allahın vahdet sırrına nüktedir* demektedir.

Pârsâ, sözde meyden sakınarak temiz kaldığını düşünmektedir, rind-şaire göre ise her şey Allah'ı temsil eder. Maksat temizlik ise güneş gibi parlayan şarap kadehinin ışığıyla da temizlenmek mümkündür.

Pârsâ ve Güzeller

Ni şûh tüz kad ile cilve kıldı kim kıldı

Gam u belâ yükidin kadni pârsâlar küj (BV, 222/4)

Şair, yaşlı bir pârsânın belinin bükülmesini şuh bir sevgilinin dümdüz boyu ile cilve kılmasına bağlamaktadır.

Pârsâ'nın zâhid'den ayrılan yönü budur. Aşkı ve güzelleri tamamen görmezden gelmemektedir.

Pârsâ ve Şarap

Ey Nevâyî yâr eger mey-hâredür yüz katla şükr

Kim imes-sin pârsâ vü haste ni perhiz irür (NŞ, 193/9)

Mey-hâre içki içen demektir ve içkiden sakınan *pârsâ* tipi ile tezat oluşturmaktadır. Şair, içki içen bir yâr bulmuştur fakat hala içkiden kaçınmaktadır, hasta ve pârsâ değilsin neden perhiz yapıyorsun diyerek kendine sitem etmektedir.

Anıng dik zühd ü takvâ yolını urdung çıkıp ösrük

Ki tüşti yüz mining dik pârsâ hammârlıglarga (NŞ, 571/5)

Sevgili sarhoş bir şekilde meyhaneden çıkmış ve âşıklara zühd ve takva yolunu kapatmıştır.

Pek çok pârsâ'nın birer sarhoşa/*hammâr* dönüşmesinin sebebi ise sevgili ve aşktır.

Pârsâ-veş dil-sitânım bolgan irmiş bâde-nûş

Tâ başım bolgay ayagıng bolgusı ay mey-furûş (GS, 262/1)

İçkiden uzak duran ve dindar olan yani *pârsâ-veş* olan sevgilisinin, *bâde-nûş* olacağını duyan âşık bu sevincini, başım kadehin/*ayagın* olsun diyerek, şarap satıcısı/*mey-furûş* ile paylaşmaktadır.

Mey iç ki halk günâhın yumakka ebr-i kerem

Yağar mahalde imes rind ü pârsâ melhuz (GS, 295/7)

Yağmur burada eşitleyicidir. Allâh'ın günahları yıkayan rahmeti ile herkesin üzerine fark gözetmeksizin yağan yağmur arasında bir teşbih kuran şair, rindin de pârsânın da Allahın rahmetine nail olacağını düşünerek, cezadan korkmayıp, mey içmeyi salık verir.

Şürbdin noksan imes ay pârsâ

Fakr ile bolsa muvafık meşrebing (GS, 353/6)

Pârsâ, içki içmekten/*şürb* sakınır. Rind ise buna kendi mantık silsilesi içerisinde cevap verir; eğer *fakr* makamına ulaşmışsan *şürb* ile bu makamın azalmaz.

Pârsâ ve İbâdet

Pârsâ yârim sagınmas mescid ü seccâdedin

Ni üçün kim tâ mey içmiş baş kötermes bâdedin (GS, 474/1)

Şairin sevgilisi *pârsâ* iken içki içmiştir. Sarhoşluk hali ile mescide ve seccadeye sarılır. Şair, içki içip artık pârsâlıktan çıktığını fakat sarhoşluktan mescide gidip namaz kıldığını söylemektedir.

Seccâde, pârsâ tipinin simge eşyası; *mescit* ise simge mekânıdır.

Pârsâ ve Rind

Ezeldin çünki kısmım rindlikdür

Kıl imdi pendni ey pârsâ bes (NŞ, 233/3)

Beyitte, pârsâ'nın rinde öğüt vermeye çalıştığı görülür. Şair, rindliğinin ezelden takdir edildiğini, pârsâdan, bir işe yaramayacağı için nasihati kesmesini ister.

Mey mini kıldı riyâyî pârsâlıgdın halâs

Pârsâlık yok ki 'acep hod-nümâlıgdın halâs (NŞ, 274/1)

Mey beni riyakârca pârsâ olmaktan kurtardı ama hod-nümâlıktan kurtulmuş bir pârsânın olmaması gariptir diyen rind şairin, pârsâyı riyakârlıkla ve kendini beğenmişlikle suçladığı görülmektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı anlamdadır:

Mey halâs itti riyâ-yı pârsâlıgdın mini

Şükr kim kutkardı zühd ü hod-nümâlıgdın mini (GS, 660/1)

Rind şair, mey, beni pârsâlık riyâkarlığından, zühd ve hod-nümâlıkan kurtardı diyerek şükreder.

Mey içen birisi cemiyet tarafından, rind olarak tanımlanmaktadır. Pârsâ yahut zâhid olarak adlandırılmaz. Riyâ ise şaire göre çok daha büyük bir kusurdur. Bencillik ve yine riyaya bulaşmış zühd de mey sayesinde engellenmiştir.

Çü sinsiz oldı harem içre pârsâ ni asıg

Nevâyî olsa sining birle deyr ara ni kusûr (NŞ, 132/9)

Pârsâ riyakârdır. Kâbe'de/*harem* olsa bile Allah'la değildir. Nevâyî, âşık ve rinddir. Meyhanede/*deyr* olması bir kusur değildir çünkü gönlü Allah'ladır.

Ger Nevâyî dik sözüng fehm itmedim ey pârsâ

'Afv kıl bir dem hayâlim bâde-nûşum sarıdur (BV, 137/9)

Pârsâya seslenen şair, Nevâyî gibi eğer sözünü anlamazsam beni affet çünkü aklımda hep içki içen/*bâde-nûş* sevgili vardır demektedir.

Beyitte çizilen tabloda, pârsâ'nın, *zâhid* yahut *nâsıh* gibi, şaire aşktan ve içkiden uzak durmayı vaaz ettiği sırada, rind şair, *beni affet seni anlamıyorum şu an içki içen sevgilimi düşünüyorum* diyerek istihza yollu özür dilemektedir.

2. 105. PÂS-BÂN (پا سـ بان)

pâsbân (Peh.) [pâs+bân] 1. bekçi. 2. muhafız, kolcu. 3. nöbetçi. (Türkçe-Farsça Sözlük)

pâs gecenin sekiz kısmından birine ıtlak olunur. Bu münasebetle gece bekçisine pâs-dâr yahut pâs-bân denilir. (Kâmûs-ı Osmânî)

Saray görevlisi. Gece bekçisi. (bknz. *hâcib*) (bknz. *perdedâr*)

Görev tanımının geceleri evi, kasrı korumak olduğu anlaşılmaktadır. Hareme yani evin-kasrın iç kısmına giremez ve işi sabah olunca biter.

Gece boyunca uyanık kaldığı, kasrın etrafında elinde bir zil ile gezdiği ve yaklaşanları bilhassa hırsızları/*'ayyâr* uzaklaştırdığı anlaşılmaktadır.

Pâs-bânın koruduğu yerler şiirde *kasr*, *öy*, *menzil*, *mev'iz* lafızları ile verilir.

Pâs-bânın görevi şah seferdeyken de devam etmektedir. Şah ile beraber hareket edip konakladığı yerleri geceleri korumaya devam eder.

Gece doğan *zühâl* yıldızı, eski kozmolojide göğün bekçisi kabul edilmektedir.

Epitetler: *pâs, zühâl, tün, kiçe, ceres, ceres yürüt-, tang atkunça, tâ-seher, kav-, öy-/ev, kasr, vâkıf ol-*

Yıraktın enbiyâ ervâhı sâyir pâs-bân yanglıg

Çu şeh matlûb ile bolgay ni mahrem pâs-bân anda (FK, 42/4)

Bu beyti aldığımız gezel peygamber ve miracı ile ilgilidir. Şair, peygamberin miraca çıkışının tek başına olduğunu vurgularken, peygamberi şaha, diğer nebilerin ruhlarını da *pâs-bân*a benzetmektedir.

Pâs-bân, kasrı yani sarayı korumakla görevlidir ve istese de şahın mahremine kadar giremez.

Urmagay-sin pâs-bânlıg lâfı kök kurganıda

Vâkıf olsang iy zühâl hecrim tüni bir pâsıdın (FK, 491/5)

Zühal yıldızı, gök kubbenin bekçisi olarak telakki edilmektedir. Şair, bu telakkiye telmihle ayrılık/*hecr* gecesinde yaşadığı sıkıntıları bilmediğini eğer bilseydi ben göğün bekçisiyim diyemeyeceğini söylemektedir.

Pâs lafzı gece yahut gecenin bir bölümü demektir ve gece anlamındaki *tün* lafzıyla birlikte *pâs-bân*ın işini geceleri yaptığını vurgulamaktadır.

Beyitteki *kurgan* lafzı da kubbe demektir. *Pâs-bân*lar sarayın dışını korumakla görevli olduklarından sarayın kubbeli çatısı da onların sorumluluk alanına girmektedir.

Kaysı mevzi‘ni ki menzil iylese ol şeh-süvâr

Kiçe tang atkunça kılsang pâs-bânlıg ihtiyâr (FK, 687/VI/43, 44)

Şah sefere çıktığında da konakladığı yerlerde *pâs-bân*ın görevine devam ettiği anlaşılmaktadır.

Şair, sevgilisini şaha benzetme ve kaldığı yerin etrafında sabaha kadar gönüllü *pâs-bân*lık yapmak istemektedir.

Közümnüng merdümi kim tâ seher kevkeb sanar her tün

Ol öydin uyku ‘ayyârın kavarga pâsbândur ol (GS, 390/4)

Şair, gözünü bir eve, göz bebeğini *pâs-bân*a, uykuyu da eve girmeye çalışan hırsıza/*ayyâr* benzetir.

Şair, geceleri sabaha kadar uykusuz kalmasını estetik bir biçimde anlatırken *pâs-bân*ın da görev tanımı ile ilgili ehemmiyetli bir hususa değinir.

Pâs-bân geceleri sabaha kadar bilhassa hırsızları uzak tutmakla görevlidir. Şair, pâs-bânın koruduğu yeri ise bir ev/*öy* olarak vermektedir.

Aşağıdaki beyitte ise pâs-bân, *kasr* lafzı ile birlikte geçmektedir:

Evc-i devlet üzre bolsun dâyimâ Belkîs-i ‘ahd

Kim Zuhâl kasrında her tün pâsbânî bîş imes (GS, 232/9)

Şair, zühâl yıldızının her gece Belkıs’ın sarayında/*kasr* nöbetçilik yapmasını Belkıs’ın *evc-i devlet*e yani tahtta oturması ile ilişkilendirir. Yani pâs-bân yalnızca sarayın değil dolaylı olarak tahtın da koruyucusudur.

Beyitte, *tün*, *zühâl*, *kasr* ve *pâs-bân* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır.

Cân-ı nâlân köngül bile ni ‘aceb

Pâsbânıng kiçe yürütse ceres (GS, 246/3)

Âşık şair, gecelerini sevgilisinin mahallesinde ve evinin etrafında geçirmektedir. Şair, ağlayarak ve inleyerek sevgilinin evinin etrafında gezinmesini, sarayın etrafında elinde zil ile devriye gezen bir *pâs-bân*a benzetmektedir.

2. 106. PERDE-DÂR (پ رده دار)

perdedâr (F.) [perde+dâşten>dâr] 1. saray perdecisi, perdedar. 2. sır saklayan. Kapı görevlisi, hâcib, büyük kişilerin kapısında durarak görüşmecileri içeri alan görevli. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Saray görevlisi. Perdedar. (bknz. *hâcib*) (bknz. *pâsbân*)

Sultan ile görüşmeye gelen kişilerin kabulü yahut reddini düzenleyen görevlidir. Görevi, sultanla mülakatı düzenlemek ve aynı zamanda güvenliği sağlamaktır. Aslında *hâcib* ile aynı işi yapar fakat perdedarın aynı zamanda koruma görevinin de olduğu anlaşılmaktadır. Geceleri sarayı ve sultanı korumakla görevli pâs-bân'ın işini gündüzleri devralır.

Şiirde, *perde-dâr*, sultan ile sultanla görüşmek isteyenler arasında engel teşkil etmesinden hareketle, sevgiliyle âşığın görüşmesine engel olan *rakîb*'e benzetilmektedir.

Şair, *perde-dâr* lafzını *perde-der* ile cinaslı kullanarak, perde-dâr'dan izinsiz içeri girmenin edepsizlik olacağını vurgular.

Perde-dar, içeri giriş çıkışı düzenlemekle beraber, sultanla görüşmek için bekleyenler ile has oda arasındaki bir perdeyi, içeriyle göz temasını kesmek ve bir mahremiyet yaratmak için sürekli kapalı tutmak işini de yapmaktadır.

Epitetler: *kav-*, *der-geh*

Salsang özni içkeri ger gâyib olsa perde-dâr

Kavsa çıksang kavmasa der-geh ara tutsang karâr (FK, 687/VI/45, 46)

Şair, *perde-dâr*ın bir anlık ortalarda gözükmemesini fırsat bilerek sultanın yanına girmeyi ve orada karar tutmayı düşünür. Beyitten, böyle bir durumda perde-dârın sinirlendiği ve içeri müsaadesiz gireni kovduğu yahut duruma göre ses çıkarmadığı anlaşılmaktadır.

Bu bentte *pâs-bân,* sultanı korumak ve ziyarete gelenlerin girişlerini düzenlemek işleriyle beraber geçmektedir.

Perde-der kildi nücûmung ey felek yok perde-dâr

Yok anga ol hâl kim deyr-i fenâ huffâşıga (BV, 567/6)

Şair, ay karşında yıldızların bir anda ortaya çıkmasını feleğin edepsizliğine yormaktadır. Ay sevgilidir, yıldızlar da sevgiliyi yani sultanı görmek isteyen ziyaretçilerdir, sevgili karşısında birden bire ortaya çıkmaları saray teşrifatına aykırıdır. Şair, bu uygunsuz durumu deyr-i fenâdaki yarasaların uçuşmasına benzeterek vurgular. *Deyr-i fenâ,* fani kimselerin şarap içip eğlendiği yer yani viraneliktir. Burada yarasalar izinsiz ve dilediğince uçuşabilir. Oysa sarayda, sultanın karşısına çıkmak bir usule göredir ve bu işi de *perde-dâr* yapar.

2. 107. PEYK (پیک)

peyk (F.) 1. ulak. 2. uydu. 3. kukla. 4. Osmanlı askerî teşkilatında atlıların yanında koşarak giden. (Türkçe-Farsça Sözlük)

ulâg çulâg vezninde. İki manası var: 1. Peyk ve kâsıd manasınadır. Bir beldeden ahar beldeye mektupla veyahut haberle irsal olunan şahıstır ki ıstılahımızda atla ve bârgirle gidene ulak ve tatar, piyadesine sâ'î tabir olunur. Menzil atına dahi ıtlak olunur… (Burhân-ı Kâtı')

Mesleki tip. Postacı. Yakın Koruma. (bknz. *kâsid*)

Ekseriyetle yazılı bazen de sözlü olarak haber getirip götüren görevli için kullanılmakla beraber şiirde geçen *tigreside yügür-* tabirinden sultanın atının yanında giden yakın korumalara da *peyk* dendiği anlaşılmaktadır.

Peyk tipi, bir elinde mektup/*nâme* diğer elinde nacak/*nâçah* ile karikatürize edilir.

Yürümek/*yügür-* ve adım at-/*kadem ur-* tabirleri peyklerin yaya olduklarına yorumlanabilir. Bu *yügür-* kelimesi Çağatay sahasında, aslında koşmak hızla hareket etmek; *kadem ur-* ise yaya olarak yol almak anlamındadır. Yine peyk için kullanılan *reh-neverd* tabiri hem *ulak* hem de *yaya yol giden* anlamındadır.

Peyklerin işlerini yaya olarak, ekseriyetle de koşarak yapmaları şiirde çeşitli mazmunlara ve teşbihlere mevzu olur. Peyk çok hızlı olmasından dolayı rüzgâra benzetilir, *nesîm* ve *sabâ* lafızlarıyla anılır. Çok koşmaktan ayaklarının kabarmasına da telmih yapılır.

Müjdeli haber getiren peyklere *şükrâne* olarak bazı hediyeler verildiği, peyklerle mektubun yanı sıra bazı hediyeler de gönderilebildiği anlaşılmaktadır.

Çâbük-süvâr olan sultan yahut sevgili çok seri ata bindiği için hızlı koşucu olmalarına rağmen peyklerin geride kalmaları şiirde bazı mazmunlara mevzu olmaktadır.

Şah, at üstünde ve koruma görevi de olan peykler yaya olarak etrafındadır. Şair, buradan hareketle bazı imajlar kullanır. Şah, at ve etrafındaki peylerden hareketle; peygamber, Burak ve Cebrail mazmunu da ayrıca dikkat çekicidir.

Epitetler: *peyâm, peyâm kitür-, risâlet, peyk-i sabâ, tigrede yügür-, peyk-i hayâl, kadem ur-, peyk-i harem, peyk-i cihân-peymâ, nâme yitkür, peyk-i nesîm, peyk-i nazar, sabâ peyki, peyk-i nazar, reh-neverd, pûye ur-*

Rüzgâr yahut Yıldırım Gibi Hızlı Peykler

Kitürdi la'ling cânım peyâmını iy gül

İşit ki peyk-i sabânıng 'aceb risâleti bar (FK, 139/6)

Beyitte, *peyk*, sabah rüzgârı anlamına gelen *sabâ*ya benzetilmektedir. *Vech-i şebeh* ise hem hız hem de sabah rüzgârının âşık ile sevgili arasında iletişimi sağlamasıdır.

Peyâm, *kitür-*, *peyk*, *risâlet* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır.

'Ömr irür 'ışk ehliga peyk-i nesîm ay bâğ-bân

Bes durur bu müdde'âga şâhid anıng sür'ati (GS, 616/6)

Bu beyitte ise şair, peyk'in hız bakımından rüzgâra/*nesîm* benzetilmesine kızmaktadır.

Bahçıvanlıkla uğraşan *bağban* için *nesîm* oldukça sert ve hızlıdır. Ve *peyk*i kendisi için en hızlı şey demek olan rüzgâra benzetmektedir. Âşık-şair ise sevgilisinden haber beklerken çok sabırsızdır ve peykin gidip gelmesi ona bir ömür gibi gelmektedir.

Şair beytini, *bâğbân* ve *âşık* tiplerinin zaman-hız algısındaki izafiyet üzerine kurmaktadır.

Sür'at, nesîm ve *peyk* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır.

'Ârızıng hecride zâr irdim kuyaş batkan çağı

Kim sabâ peyki manga yitkürdi bir gül yafrağı (NŞ, 587/1)

Şair, *saba*yı bir *peyk*e, getirdiği pusulayı da bir gül yaprağına benzetmektedir.

Rütbesi anda ki yüz peyk-i hayâl

Ursa ming yıl kademi berk misâl (FK, 689/309)

Şair, bir kişinin rütbesinin ne kadar âli olduğunu *yüz hayâl peyki bin yıl yıldırım gibi gitseler ancak ulaşırlar* şeklinde peyk üzerinden açıklamaya çalışır.

Hayalin peyke benzetilmesi, mesafe kat etmek anlamına kullanılan *kadem ur-* tabiri ve yıldırım gibi/*berk misal* lafzı, beyitte, *peyk* tipi ile alakalı dikkat çekici hususlardır.

Peyk ve Şah

Rahş her yan ki sürer ol çâbük

Yügürür tigreside peyk-i hayâl (FK, 395/3)

Beytin çizdiği tablo şöyledir: Sultan, atı ile giderken peykler de etrafında ve yaya olarak ilerlemektedir.

Sevgilisini ata binerken gören şair, sultan ve peyklerle ilgili bu uygulamaya telmihle, sevgilisini sultana, sevgilisinin yanından hiç ayrılmayan hayallerini de peyklere benzetir. Şairin hayalinin hiçbir zaman hızla giden sevgiliye yetişememesi, yaya peyklerin atlı sultanın hep gerisinde kalmasıyla da uygunluk arz etmektedir.

Meğer şeh eşhebi allında peyk boldı sipihr

Ki kılmış on kiçelik aynı ignide nâçah (GS, 112/7)

Bu beyitte de şair, at üstünde bir şah ve karşısında yaya olarak ve elinde baltası/*nâçah* ile bir peyk karikatürize etmektedir.

Peyk'in simge eşyası olan *nâçah* bir nevi balta demektir. Şair, bu baltanın şeklini de aslında *on kiçelik ay* ibaresi ile açıkça vermektedir. Ayın on dördünde tam bir dolunay olan ay, daha sonra tekrar hilal şeklini alıncaya kadar incelir. Onuncu gününde ay, hilalden çok daha kalın, dolunaydan ise biraz eksik bir hal alacaktır.

'Âlem-i sevdâda tınmay pûye urmaklıg bile

Pâdişâh-ı 'ışknıng peyk-i cihân peymâsı-min (NŞ, 498/4)

Beyitte, şair, kendini peyk'e, aşkı padişah'a sevdayı da bir memlekete benzetir. Âşık şair, tüm cihanı bilen tanıyan bir peyk olsa da aşk padişahının kendini gönderdiği sevda memleketine koşmakla varamayacağını düşünmektedir.

Peyk tipi ile *pâdişâh*'ın münasebetine ışık tutan beyitten, peykin sultan tarafından diğer memleketlere görevli olarak gönderildiği anlaşılmaktadır.

Pûye ur- tabiri koşmak, koşarak gitmek anlamındadır. Yine beyitte geçen *peyk-i cihân-peymâ* izafeti de cihanın her yerini bilen her yerine gidebilen bir peyk'i tanımlamak için kullanılmaktadır.

Harem Peyki

Sadka iylerge anga lâyık manga yok tuhfeî

Haste cânım nakdi bardur ilt ey peyk-i harem (BV, 397/6)

Beyitte, *peyk-i harem* lafzı ile şair, Kâbe'ye gitmek için yola çıkan hacıları o tarafa giden birer peyk olarak düşünmektedir. Hacca gidenlerle orada dağıtılmak üzere sadaka göndermek âdetine de bir telmih var.

Beyitten, *peyk* ile yalnızca mektup değil hediye de gönderilebildiği anlaşılmaktadır.

Peygamber ve Peyki Cebrâil

Ol sefer içre ki sin sidre sarı iylep 'azm

Merkebing rûh-ı revân peyking olup Rûhu'l-emîn (BV, 441/2)

Peygamberin peyki, *rûhu'l-emîn* yani Cebrâil'dir. Beyitte, Burak'ın/*rûh-ı revân* üstündeki peygamber şaha; Cebrail ise yanında yürüyen peyke benzetilmektedir.

Felek vâdîleri kat'ıga 'azmıng çün sürüp merkeb

Hıred peykige hem evvel kademde renc olup peydâ (GS, 8/6)

Miraç ilgili bu gazelde şair, peygamber, felekler vadisini kat etmek için at sürdüğünde akıl peykinin ona eşlik edemeyeceğini daha ilk adımda geride kalacağını söylemektedir.

Beyitte miraca çıkan peygamber at üstündeki bir sultana, miraç hadisesini anlamaktan aciz akıl ise koşarak ona yetişemeyen bir peyk'e benzetilmektedir.

Gah devletlig başıngdın kitmeyin çetr-i sehâb

Geh felek-rev merkebingga yitmeyin peyk-i sabâ (NŞ, 7/2)

Naat türündeki bir gazelden aldığımız bu beyitte, peygamberin başında bir bulutun dolanması mucizesine ve miraç hadisesine telmih vardır. *Felek-rev merkeb* lafzı ile kastedilen peygamberin miraç sırasında bindiği Burak'tır. Peygamberin biniti o kadar hızlıdır ki peyk bile ona yetişemez.

Şair, peygamberin iki durumunu kıyaslamaktadır. Peygamber bazen çok yavaştır ve bir bulut bile onu takip edebilir; bazen de çok hızlıdır ve felek gibi giden merkebine *peyk-i sabâ* bile yetişemez.

Peyk ve Çeşitli Görevleri

Mindin ol çâbükning ay peyk-i sabâ meydânın öp

Kûyige başım niyâzın yitkürüp çevgânın öp (GS, 71/1)

Sevgili, sabah vakti çevgan oynamaktadır. Şair, peyke benzettiği sabah rüzgârından gidip sevgilinin çevganını ve meydanını öpmesini ve niyazlarını bildirmesini istemektedir.

Şair, peyk ile sevgilisine saygılarını göndermektedir.

Işk mülkidin haberler tapsa Leylî tang imes

Kim anıng Mecnûn bile peyk-i cihân-peymâyı bar (GS, 191/5)

Mealen, *Leylâ aşk mülkünden haberler alsa şaşılmaz çünkü onun mecnun gibi cihanı dolaşan peyki var* diyen şair, başka memleketlerle haberleşmeyi de peyklerin sağladığını vurgulamaktadır.

Haber tap- tabiri haber almak yahut bilgi almak anlamlarındadır ve peyklerin dünyanın/*cihân* her yerinden haber getirdikleri anlaşılmaktadır.

Hecr ara ay peyk eğer sin nâme yitkürseng ni tang

Tang yili her kün birir hurşîd-i tâbân müjdesin (GS, 477/5)

Şair, tan yelinin her gün parlak güneşin doğacağı müjdesi getirmesini de öne sürerek, sevgiliden ayrı bulunduğu bir sırada bir peykin kendine *nâme* getirmesini çok da garip bulmamaktadır.

Name getirmek peykin başlıca görevidir ve şaire göre bu şaşılacak bir durum değildir.

Peyk'e Hediye Vermek

Gamdın âzâd oldı hattıdın Nevâyî birmese

Peykige kullukka hat bolgay mu mahsûb ay köngül (GS, 387/7)

Peyk'in getirdiği sevgilinin hattı ile şair gamdan kurtulmuştur. Kendine haber getiren peyke kul olmak isteyen şair, gönlüne seslenerek bunun münasip olup olmadığını sormaktadır.

Nakd-ı cân birdim müselmânlar uyatlıg min henüz

Tâ işittim peykdin ol nâ-müselmân müjdesin (GS, 477/6)

Âşık-şair, Müslüman olmayan sevgilinin müjdesini işitince şükrane olarak peyk'e canını vermiştir. Bu durumdan kaynaklanan utancını ise Müslümanlarla paylaşmaktadır.

Beyitteki iki husus dikkat çekicidir: Peyk bir haber getirdiğinde müjdelik vermek adettir; ayrıca peyk her zaman yazılı haber değil, sözlü haber de getirir. Beyitteki *peykdin işittim* lafzı buna delalet etmektedir.

Peyk ve Hız

Sirişk akar talebingde yügürse peyk-i nazar

Niçük ki tiz barur il seyr vakti kılsa şitâb (NŞ, 50/4)

Şair, sevgiliyi arayan bakışlarını hızla hareket eden bir peyk'e benzetmektedir. Sevgiliyi ararken gözleri o kadar hızlı hareket etmektedir ki gözleri yaşarıp nerdeyse ağlamaklı olmuştur.

Şair, gözünden akan bu gözyaşlarını yolculuk sırasında/*seyr* acele eden insanlara benzetir.

Peyk, seyr ve *şitâb* lafızları tenasüp grubu oluşturmaktadır.

Aşağıdaki beyitte de *eşk-peyk* benzetmesi vardır:

Yüzümni eşk mü yollar kılıptur ya nazar peyki

Sini isterge köp her yan yügürgendin nişân bolmış (GS, 255/3)

Her yana yürümek peykin işidir yani peyk her tarafa gitmektedir.

Bu *yügür-* lafzı koşmak manasındadır. Şair, hızla akan ve yüzünde iz bırakan gözyaşlarını, koşarak giden ve arkasında iz bırakan peke benzetmektedir.

Peykin Ayağının Kabarması

Sini isterge nazar peyki yügürdi anca

Kim imestür yaşıdın katre ayagı kabarıp (NŞ, 57/3)

Beyitteki *yügür-* lafzı koşmak, seğirtmek manasınadır. Şair sevgilisini görmek için etrafı tarayan bakışlarını ve bu yüzden gözlerinin yaşarmasını temsili olarak haber getirdiği kişiyi arayarak sağa sola koşmaktan ayakları kabarmış bir *peyk*'e benzetir.

Ayaklarının su toplayıp kabarması, uzun mesafe koşan peyklerin bir nevi meslek hastalığıdır.

Aşağıda da aynı mazmun bulunmaktadır:

Talebingde yügürüp peyk-i nazar

Anca kim baştın ayagı kabarıp (NŞ, 65/5)

Şair, her yerde sevgiliyi arayan bakışlarını sağa sola koşturan bir *peyk*e benzetir. Hızlı hızlı etrafa bakmaktan yahut sevgiliyi göremediği için ağlamaktan şairin gözleri gözyaşı ile doludur. Şair, bunu çokça koşup ayakları su toplayan bir peyke benzetir fakat şairin gözlerinin durumu ayağı kabaran peyke göre çok daha kötüdür. Çünkü peyk'in yalnızca ayakları su toplamışken şairin gözü baştan ayağa su toplamıştır.

Kayda kim tüşse nazar peyki sirişkim seylidür

Kim körüptür su üze bu nev‘ peykî reh-neverd (NŞ, 120/3)

Şair, yaşlı gözlerini bir göle, bakışlarını bir peyke benzetmektedir. Şairin gözleri aşktan dolayı sürekli ağlamaklıdır. Bu yüzden çok hızlı hareket ederek sevgiliye ulaşmak isteyen bakışlarını şair, su üstünde giden bir peyke benzetmektedir.

Reh-neverd lafzı *yaya* yahut *ulak* anlamında kullanılmaktadır. Şair, peyk'in su üstünde gittiğini kimse görmemiştir derken yalnızca kara yolu ile ve yaya olarak haber getirip götürdüğünü vurgulamaktadır.

2. 108. PÎR (پیر)

pîr (F.) 1. yaşlı, ihtiyar. 2. tarikat kurucusu, şeyh. 3. meslek öncüsü, fikir akımı öncüsü. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal Tip. Yaşlı adam. Tecrübeli. Görmüş geçirmiş. (krştnz. *zâl*) (krştz. *şeyh*) (kşltnz. *karı*) (kşltnz. *pîr-i deyr*)

Şiirde, *zâl* ve *karı* tipleri, yaşlı birer insan olarak menfi bağlamda kullanılırken, mutlak *pîr* tipi müspet bir bağlama sahiptir. *Pîr*, etrafındakilere yol gösteren, akıl veren muteber bir kimse olarak tanımlanır. Pirin başlıca görevi *irşâd*dır diğer görevleri ise *himmet* ve *hidâyet* olarak sıralanabilir. Ayrıca, şairin, *ata* ve *üstâd* lafızlarını *pîr* lafzı ile birlikte kullanması onun bu tipe bakışını vermektedir.

Fakat şair, *pîr* tipini bazı sıfatlarla izafete sokarak kendi içinde tekrar kategorize eder; *pîr-i tarîkat*, *pîr-i hıred*, *pîr-i akl*, *pîr-i aşk*, *pîr-i kâmil*, *pîr-i irşâd*, *pîr-i âgâh* ve *kühen-pîr* gibi.

Pîr-i tarikat izafeti, seyr ü sülûkta yol gösteren bir tarikat pirini tanımlar. Salike yol gösterir, çeşitli tavsiyeler verir ve bazı nüktelerden saliki haberdar eder.

Kühen-pîr ise çok yaşlı bir kimse demektir. Şair, bunu yıllanmış bir şarap için de kullanmaktadır fakat *kühen-pîr* lafzı şiirde daha çok, kendinden genç kimselere âşık olan, yaşına uygun davranmayan, aykırı bir yaşlı tipini ifade etmek için kullanılmaktadır.

Pîr-i kâmil, gerçek bir yol göstericidir; şairi uygunsuz aşktan kurtaran onun himmetidir, dünyanın tüm zehirlerinden halkı kurtaran yine onun irşatlarıdır.

Aynı manaya gelen *pîr-i hıred* ve *pîr-i akl* izafetleri ise, aklı başında ve aklı ile hareket eden fakat iş aşka gelince aşkı anlamayan, aşk karşısında aciz kalan bir piri tanımlamak için kullanılmaktadır.

Pîr-i aşk tabiri, alışılmışın ve beklenenin tam tersine, müritlerini günaha yönlendiren, din için meyhaneye gönderen, tövbelerini bozmayı vaaz eden, onlara ölmeyi irşat eden bir piri ifade eder.

Şair, yine bu tip ile ilişkilendirebileceğimiz bir kavram kullanmaktadır: *Terk-i pîrî.* Şair, bu kavramı, dünyadan elini eteğini çekmeyi ve kendisi için dosta kavuşmak anlamına gelen ölümü beklemeyi ifade etmek için kullanmaktadır.

Epitetler: *kühen-pîr x nev-civân, kühen-pîr* x *yiğit, pîr-i kâmil, pîr-i tarîk, pîr-i tarîkat, pîr-i 'akl, pîr-i irşâd, pîr nutkı, pîrler nüktesi, pîr-i âgâh, çeng pîri, ata, üstâd, pîr-i hıred, pîr-i 'ışk* ***(pirin görevleri)*** *irşâd, himmet, hidâyet, zehrdin kutkar-*

Pîr-i Tarîk

Bu nükte sürdi fenâ deyri içre pîr-i tarîk

Ki bî-tarîkka yitmes hidâyet-i tevfîk (FK, 322/1)

Tasavvufi anlayışta, *pîr* bir vesiledir, *feyz* ve *hidâyet-i tevfîk* onun vasıtası ile kişiye ulaşır.

Pîr-i tarîk, yol gösteren tecrübeli kimseyi ifade etmektedir ve beyitte şaire, yolu olmayana/*bî-tarîk* Hakk'ın tevfikinin ulaşmayacağını söylemektedir.

Âsûde sıfatlıg tiledim pîr-i tarîkat

Devrân ilining ülfetidin terk buyurdı (FK, 614/6)

Şair, mutlu olma/*âsûde* mevzusunda tarikat pirinden tavsiye istemektedir. *Pîr-i tarîkat* ise şaire, zamane insanlarıyla ülfeti terk etmesini salık verir.

Beyitten anlaşıldığı üzere *pîr-i tarikat*, kendisine şahsi mevzularda da danışılan ve tavsiyesine ehemmiyet verilen bir kimsedir.

Pîr ve Yol Gösterme

Pir nutkı kiterür ‘ucb u riyâ birle hased

‘Îsî oldı çu mu‘âlic n’iter itmey emrâz (BV, 276/3)

Pir nutku, pirin konuşmasını ve nasihatlerini ifade eder. Şair, beyitte, pirin konuşmasının *ucb*, *riyâ* ve *hased* gibi kötü hasletleri giderdiğini söylemektedir.

Şair, burada piri, İsa peygamber gibi insanın yakalandığı hastalıkları konuşarak iyileştiren biri olarak tanımlamaktadır.

‘Acab yok pirlering nüktesidin bolmagım âgeh

Fenâ yolı sülûki içre bolsa pîr-i âgâhım (BV, 406/8)

Beyitte pirin sıfatı olarak kullanılan *âgâh* lafzı uyanık olmak, haberdar olmak anlamlarına gelmektedir.

Şair, fena yolu sülûkünde bazı nüktelerden kendini haberdar eden uyanık/*âgâh* bir yol göstericiye sahip olduğundan bahsetmektedir.

Pîrsiz kirme bu vâdî içre kim tapmas Kelîm

Tîre şâmnı rûşen emr itmey anga hidmet Şu'ayb (GS, 55/6)

Şair beyitte, Hz. Musa'yı bir müride, Hz. Şuayb'ı da yaşından ve konumundan dolayı bir pire benzetmektedir.

Şair; hayatı, dini yahut tasavvufu bir vadiye benzetmekte ve bu vadiye yol gösteren bir pir olmaksızın girilmemesi gerektiğini fakat bu pire hizmetin de şart olduğunu söylemektedir.

Almayın yirdin kadem seyr-i makâmât eylemek

Çeng pîridin bu bezm ehliga hoş telkîn irür (GS, 143/6)

Beyitte geçen *seyr-i makâmat eyle-* tabiri, tasavvufi ıstılahta yüksek makamlara çıkmayı ifade eder. Musiki ıstılahında ise bu tabir, makamdan makama geçmeyi ifade etmektedir.

Çeng, eğri yapısından dolayı beli bükülmüş bir pire, farklı makamlarda seyr etmesi de tasavvufi olarak *seyr ü sülûk*a benzetilmektedir. Çeng, bu işte o kadar ustadır ki yerden ayağını kaldırmadan pek çok makamı gezebilir.

Yerden ayağını kaldırmadan, kesmeden anlamına gelen *yirdin kadem almayın* tabiri, çalınırken çengin alt kısmının yere sabit durmasına telmih yapmaktadır.

Beyitte *çeng*, birkaç farklı yönden diğer enstrümanlara yol gösteren bir pire benzetilmektedir.

Kühen-pîr

İl ayagıga tüşerdin başka çıkmak resmini

Mey kühen-pîridin uşbu bezm ara irşâd bil (FK, 387/8)

Kühen-pîr lafzı çok yaşlı, köhne, eski anlamlarındadır. Burada yıllanmış bir şarap için müspet bir bağlamda kullanılmaktadır. Şarap, ayağa düştüğünde bile bir yolunu bulup baş üstünde tutulmayı bilen tecrübeli bir ihtiyara benzetilmektedir.

Şair, beyitte, kadeh anlamına gelen *ayag* kelimesinin uzak anlamı ile bir ihamı tenasüp yaparken, *ayağa tüş-* ve *başga çık-* deyimleri arasındaki tezattan da faydalanır.

Kühen-pîr ve Nev-cevân

Yüz tümen min dik kühen-pîr olsa anıng sadkası

Kılmasun âzürde yâ Rab nev-cüvânımnı maraz (BV, 278/6)

Beyitte geçen *kühen-pir* lafzı, çok yaşlı anlamındadır ve genç delikanlı anlamına gelen *nev-civân* kelimesi ile tezat oluşturmaktadır.

Şair, hastalanan bir gencin incinmemesi için, kendisi gibi pek çok yaşlının uğruna sadaka olmasını istemektedir.

Yolıda yüz ming kühen-pîr olsa kılmas iltifât

Kimse körgen mü ikin bu nev‘ bî-pervâ yiğit (GS, 84/5)

Bu beyitte de *kühen-pîr* ve genç karşılaştırılmaktadır. Yukarıdaki beyitten farklı olarak, burada *yiğit* lafzı geçmektedir.

Şair, pervasız bir yiğidin, yaşlılara iltifat etmeyeceğini vurgulamaktadır.

Nevâyî olsa kühen-pîr ü köyse ‘ayb itmeng

Ki mundak ot anga bir şûh-ı nev-cevân saladur (FK, 161/7)

Kühen-pîr dünya kadar yaşlı demektir. Kendini çok yaşlı olarak tanımlayan şair, aşk ateşi ile yanarsa ayıplanmamasını ister ve kendine bu ateşleri salanın *şûh* bir *nev-cevân* olduğunu belirtir.

Beyitte şair, cemiyetin sahip olduğu bir algıyı vurgulamaktadır. Yaşlı birinin genç birine âşık olması, cemiyet tarafından hoş karşılanmamakta, hilafına davranan bir yaşlı ise bu aykırı davranışından dolayı ayıplanmaktadır.

Pîr-i Kâmil

İy Nevâyî bolmasa bir pîr-i kâmil himmeti

Ol yigit bî-dâdıdın mahlas yok imkânım mining (FK, 361/7)

Hemen yukarıdaki beyitte şair, genç birine âşık olmanın toplum tarafından hoş karşılanmadığını belirtmişti. Bu beyitte ise *bir pîr-i kâmil bana akıl vermezse o yiğitin bî-dâdından kurtulamam* diyerek, içine düştüğü bu uygunsuz durumdan nasıl kurtulacağını ifade etmektedir.

Pîr-i kâmil, beyitte, insanlara sosyal hayata daha uygun yaşamalarında tavsiyeleriyle yardımcı olan bir yol gösterici olarak tasvir edilmektedir.

Meğer bu zehrdin kutkargay ilni

Fenâ tiryâkı birle pîr-i kâmil (NŞ, 657/VI/63)

Şair, yukarıdaki beyti aldığımız manzumede bu dünyanın nimetlerini zehir dolu kadehe benzetmektedir. Pîr-i kâmil, dünyaya aldanıp bu zehri içen halkı *fenâ* panzehiri/*tiryâk* ile kurtarmaktadır.

Şair, pîr-i kâmil tipini, halkı/*il* kurtaran bir kimse olarak tasvir etmektedir.

Şah, Ata, Üstâd ve Pîr

Kıldı bu şâhnı takdîr sanga

Hem şeh ü hem ata hem pîr sanga (FK, 689/197)

Şairin, Allah'ın takdir ettiğini söylediği ve *şâh* olarak tanımladığı kişi, kuvvetle muhtemeldir ki Hüseyin Baykara'dır.

Ata kelimesi ile birlikte geçen *pîr* kelimesini şair, dönemin şahını tavsif için kullanmaktadır.

Beyitte, *pîr* kelimesinin *şâh* ve *ata* lafızları ile birlikte geçmesi, *pîr*in cemiyet nezdindeki müspet ve muteber konumunu göstermektedir.

Manga zâhirde ata vü üstâd

Lik ma'nî ara pîr-i irşâd (FK, 689/329)

Pîr-i irşâd izafeti de şairin *pir* tipine bakışını vermektedir. Pir, bir nevi mürşittir ve en önemli görevi yol göstericiliktir. Beyitte *ata* ve *üstâd* lafızları ile birlikte geçen *pir* tipi bu iki sosyal rol ile çakışmaktadır. *Ata* ve *üstâd* gibi *pîr* de kişinin hayatını yönlendiren bir konumdadır.

Pîr-i Hıred, Pîr-i Akl

Ey pîr-i hıred könglüme köp kılma nasîhat

Nivçün ki cünûn ehliga 'akl ehli katılmas (NŞ, 228/4)

Akıl/*hıred,* yol gösteren, nasihat eden bir pire benzetilmektedir.

Âşık şair, beyitte, gönlüne nasihat etmeye çalışan aklına, cinnet halinde olduğunu ve bunun pek akıllıca bir davranış olmadığını söylemektedir.

Sözüngde pîr-i hıred tapmadı galat ahkâm

Tilingde sehv ile hem ötmeyin hatâ elfâz (NŞ, 284/4)

Naat türündeki bir gazelden aldığımız bu beyitte şair, aklı, dikkatli bir yaşlıya benzetmektedir. Bu *pîr-i hıred*, peygamberin sözünde hata, söyleyişinde de sehv bulamamıştır.

Şair, *pîr-i hıred* lafzı ile Kuran'da hata arayan, Kureyş'in aklı başında ve itibarlı yaşlılarına telmih yapmaktadır.

Ey Nevâyî başıma kör kim niler kiltürdi 'ışk

Pîr-i 'akl irdim bu dem bâzîçe-i etfâl-min (BV, 496/7)

Şair, çeşitli vesilelerle aşkın ve aklın bir arada bulunamayacağını vurgular. Bu beyitte de kendine akıl danışılan bir pir iken aşk yüzünden itibarını kaybettiğini söylemektedir.

Beyitteki *pîr-i akl* ve *bâziçe-i etfâl* lafızları iki farklı statüyü tanımlamaktadır. *Pîr-i akl* lafzı, akıl veren, kendisine akıl danışılan itibarlı bir kimse için kullanılırken; *bâziçe-i etfâl* tabiri çocukların bile kendisine itibar etmediği yahut çocuklara bile maskara olan, itibarını yitirmiş bir kimseyi karşılamaktadır.

Aşağıdaki beyit de benzer bir manadadır:

Pîr-i 'aklım kim manga men-i cünûn iyler idi

Bir perî-veş kûyide bâzîçe-i etfâldür (BV, 160/4)

Burada akıl, hayat tecrübesi olan bir ihtiyara benzetilmektedir. Fakat aşk mevzusunda onun da kendini kurtarma şansı yoktur. Nasihat veren bir konumdan çocukların elinde oyuncak olacak bir duruma düşmüştür.

‘Akl pîrini fenâ deyride rüsvâ kıldı

Kim körüptür bu sıfât zâlim ü bî-bâk yiğit (GS, 85/2)

Akıl; zalim ve korkusuz/*bî-bâk* bir yiğidin aşkı karşısında meyhanede kendini kaybeden ve rezil olan bir pire benzetilmektedir.

Beyitte şairin *akl piri* ile alakalı iki algısı dikkati çekmektedir. Birincisi, pir, aklı başında olandır. İkincisi, aşk karşısında aklı başında bir pir bile ihtiyarını kaybedip kendini rezil edebilir.

Didim bu remzni anglay velî hıred pîrin

Bu nükte keyfiyeti içre bî-haber taptım (GS, 422/5)

Şairin, hıred pirini, aşkın keyfiyetinden habersiz olarak tanımladığı görülmektedir. Akıl piri, aşkın *remz* ve *nükte*sini anlayamamaktadır.

‘Işk sırrın ger beyân iyler isem iy pîr-i ‘akl

İ‘tirâz itme hadîsimni ta‘akkul kılmayın (FK, 503/4)

Pîr-i akl tabiri, aklı başında tecrübeli birini tanımlamak için kullanılmaktadır. Akıl ve aşkın birlikte olamayacağı fikrine sahip şaire göre bu aklı başında olan pir bile aşkı anlayamamaktadır.

Pir ve Deyr Pîri

Kadeh ger birmeseng ay deyr pîri ni asıg rencim

Sülûk itmes eser ger pîrdin yitmes hidâyet hûb (NŞ, 48/7)

Beyitte, tarikat piri ile deyr piri birlikte geçmektedir. Şair iki farklı zümrenin argosunu birlikte kullanmaktadır.

Fânî olmak, meyhane argosunda sarhoş olmak anlamındadır. Tasavvufta ise benliğinden tamamen mücerret olmak manasınadır. Şair, deyr pirinden kadeh istemekte ve bu isteğini de pirden hidayet gelmezse sülûk salike tesir etmez demektedir.

Pîr-i Aşk

Mescid içre büt-perest olmak niçe ay pîr-i ‘ışk

Dîn üçün kirdim fenâ deyriga irşâdıng bile (GS, 558/4)

Şair, aşkı, tuhaf şeyleri vaaz eden bir pire benzetir.

Sevgilisinin suretinin mescitte ve ibadet sırasında gözünün önüne gelmesini de ayrıca putperestlik olarak tanımlayan şair, aşk pirine, bu nasıl iş diye sormaktadır.

Aşk, akıl danışılan bir ihtiyara benzetilmektedir. Fakat bu pir, alışılmadık ve toplumun adetlerine uygun olmayan şeyleri irşat etmektedir. İbadet için mescide girdiğinde sevgilisinin suretini gözünün önüne getiren ve din için meyhaneye yönlendiren aşk pirinin tavsiyeleri karşısında şairin kafası karışmıştır.

Zühd könglüm közgüsin kılmış mükedder ay harîf

Sındurur min tevbe pîr-i ‘ışk irşâdı bile (GS, 577/3)

Aşırı ibadet/*zühd* yüzünden gönlü daralan âşık şair, aşk pirinin de irşadı ile tövbesini bozacağını söylemektedir. Bunları söylediği kişi ise içki arkadaşı olan harîftir. (bknz. *harîf*)

Pîr-i aşk, tövbe etmeyi değil, tövbeyi bozmayı irşat eden aykırı bir mürşit olarak tasvir edilmektedir.

Bolsa reh-berlerning irşâdı günehdin ictinâb

Pîr-i ‘ışk itmiş günâh eylerge bizni rû-be-reh (GS, 587/2)

Rehberden yani mürşitten beklenen davranış günahtan kaçınmayı irşat etmesidir. Fakat pîr-i aşk, müritlerini günaha yönlendirmektedir.

Sürme ey ‘uşşak mindin nükte pîr-i ‘ışk dip

Nükte kim köymek bile ölmekni irşâd eylerem (NŞ, 411/6)

Şair, burada kendini bir *pîr-i aşk* olarak tanımlamaktadır. Aslında yaşlı şairi aşk piri olarak görenler, genç âşıklardır ve muhtemelen şaire, aşkta yanmak mı yoksa ölmek mi gerekir gibi sorular sormuşlardır. Şair ise onlara, aştan yanarak ölmeyi tavsiye etmektedir.

Nevâyî asra nihân ‘ışk nüktesin zinhar

Ki ‘ışk piri manga yaşurun bu nükte dimiş (BV, 260/7)

Beyitte, aşk, akıl veren bir pire benzetilmiştir. Verdiği akıl ise aşkın sırrı/nüktesidir ve âşığın bunu gizli tutması gerekir.

Terk-i Pîrî: Dünyadan El Etek Çekme

Terk-i pîri kibi ‘âlemdin itekni silkip

Dostdın gayr temennâ-yı visâl eylemengiz (NŞ, 658/VII/55)

Bu beyitte pir, dünyadan el etek çekip ölümü bekleyen biri olarak tasvir edilmektedir.

Şair, *terk-i pîrî* kavramını, dünya nimetlerinden ve meşgalelerinden el etek çekip, dost olarak tanımladığı yaratıcıya kavuşmayı yani ölümü beklemek olarak tasvir etmektedir.

2. 109. PÎR-İ DEYR (پیر دیر)

pîr-i deyr پیر دیر **1.** keşiş. **2.** önder. **3.** tecrübeli, deneyimli. (Türkçe-Farsça Sözlük)

deyr (A.) دیر 1. manastır. 2. meyhane. 3. dünya. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki Tip. Meyhane Piri. Meyhaneci. (bknz. *muğ-beçe*) (krştnz. *şeyh*) (krştnz. *vâ'iz*)

Deyr piri, meyhanenin ikame ve idamesinden sorumlu kimsedir. Damının akmaması, sabah erkenden açılması, müşterilerin güler yüzle karşılanması onun başlıca işidir. Meyhane çırakları olan muğ-beçelerin idaresi, meyhanenin asayişi ve düzeni de ondan sorulur. Çırakların hatalarını telafi etmek ve taşkınlık yaparak meyhanenin huzurunu bozan müşterileri dışarı atmak da onun görevleri arasındadır.

Deyr pirinin dini kimliği ise Hristiyanlıktır. *Zünnâr*, *sâlib*, *tersâ*, *deyr*, *büt* vb. Hristiyanlıkla alakalı kavram ve simgelerle birlikte anılan deyr piri ayrıca meyhaneye gelenlere *zünnâr* bağlatır, Mushaf yakmalarını ve puta secde etmelerini ister.

Deyr piri, şaire göre cemiyet içerisinde saygın bir yere sahiptir. Küfür ehli içinde nüfuz sahibidir. Şair, deyr pirini; Yahudi, Müslüman, Mecusi ve Hristiyan'ı bir mekânda toplayabilen bir kimse olarak tanımlar. Bu, onun hiçbir din adamında olmayan statüsünü vurgulaması açısından ehemmiyetlidir.

Deyr piri kişilik olarak da pek çok müspet hususiyete sahip bir kimse olarak tasvir edilmektedir. Ferzânedir, kerem sahibidir, yaptığı iyiliği hesap etmez, ayıpları yüze vurmaz, istikamet sahibidir…

İşi yalnızca içki satmak değildir. Müşterilerin dertlerini dinler, hal ve hatırlarını sorar, onlara yol gösterir ve akıl verir. Bilhassa din ehlinin dayatmalarından/*zerk*

melül olanlara kucak açar. Onların müşküllerini halleder. Fakat Müslüman ile münasebeti, daha çok dinini değiştirmesini telkin şeklindedir.

Deyr pirinin Müslümanlığa ve İslamiyet'e bakışı da şiire mevzu olmaktadır. Şaire göre deyr piri zühdü sevmez, tevhit mevzusunda suskunluğunu korur, tövbeyi irşat etmez, içkiyi de mubah kılar.

Tüm bu hususiyetlerinden dolayı deyr piri, rind için vaz geçilmez bir yol gösterici ve sığınaktır. Rind şair, deyr pirinin kulu ve müridi olduğunu; kendini mest eden ve kendini unutturan deyr pirine teslim ve tabi olduğunu sıkça söyler. Rind, deyr pirine iltica eder ve ona hizmet eder. Onun meyhanesi/*deyr* rind için bir sığınaktır. Şair, bunu, meyhaneyi *dergâh*, *vatan* ve *beytü'l-ma'mûr* lafızları ile anarak vurgular.

Şeyh ve deyr piri karşılaştırması çok renkli ve sıkça işlenen bir imaj olarak karşımıza çıkar. Rind şair, *deyr piri*ni her bakımdan *şeyh* ile karşılaştırır. Şeyh, *zühd* ve *riyâ*yı, deyr piri ise *fakr* ve *fenâ*yı irşat etmektedir. Şeyh, hânegâhta feyzi minnet ederek dağıtırken, deyr piri şarabı herkese hesapsızca dağıtmaktadır. Yine şeyhin tavsiyesi ile bir badem ve bin meşakkatle girilen halvete karşılık deyr piri, meze/*nukl* ve mey ile meyhanede herkese cömert davranır.

Deyr pirini, *vâkıf-ı esrâr* lafzı ile anması, ondan bu dünyanın/*kâr-geh* sırlarını öğrenmek istemesi, onu aşkını tekmil ederek kendini kemale erdirecek kişi olarak görmesi, şairin deyr pirine mistik bir rol de atfettiğini göstermesi açısından mühimdir.

Şair, *pîr-i deyr*'den başka *pîr-i hammâr* ve *harâbât piri* olmak üzere bazı meyhane pirlerinden daha bahsetmektedir. Çok açık olmasa da *harâbât* ve *hammâr, deyr*'e göre daha salaş ve düşük kalitedeki mekânlardır. Çünkü deyr piri pek çok müspet hususiyetlerle anılırken, harâbât ve hammâr pirleri bazı menfi durumlarla birlikte geçmektedir.

Epitetler: ***(türleri)*** *pîr-i deyr, deyr pîri, pîr-i muğân, muğ deyri pîri, pîr-i mey-gede, harâbât-ı fenâ pîri, harâbât pîri, pîr-i hammâr* ***(görevi)*** *kadeh devrin ivür-, mest südret-, özlük kaydın kiter-, ışk irşâd it-, fakr ü fenâ irşâd it-, ucb ü riyâ örte-, kadeh tut-, şer-hoş kıl-* ***(hususiyetleri)*** *kerem, lutf, inâyet, ihsân, ferzâne, hallâl, kemâl, sıdk* ***(dini kimliği)*** *zünnâr, sâlib, tersâ, büt, büt-perest* ***(mekânı)*** *deyr, meyhâne, hammâr, bezm* ***(anlaşma halinde olduğu tipler)*** *rind, hammâr, mest, harâbât ehli* ***(çatışma halinde olduğu tipler)*** *vâiz, zümre-i islâm, müselmân, savma'a şeyhi, şeyh, hân-gâh şeyhi, şeyh-i şehr, dîn ehli* ***(müslümanla olan münasebeti)*** *takvâ hırkasın köydür-, zünnâr bağla-, Mushaf yak-, bütka baş koy-*

Deyr Piri ve Meyhane Yönetimi

Subh-dem kirdim hârâbat içre çıktı pir-i deyr

Bar idi yüz feyz anıng ruhsâr-ı ferrûh-fâlıda (NŞ, 562/6)

Beyitte, deyr pirinin iş ahlakına ve müşterilerle olan münasebetine değinilmektedir.

Rind şair, erkenden deyre gitmiştir; kapıda deyr piri onu güler yüzle karşılamıştır. Yani beyitte, sabah erkenden işyerini açan ve gelen müşterileri güler yüzle karşılayan bir deyr piri profili çizilmektedir.

Deyr pîri hıdmetide ol ki dir bil bağladım

Çın digey ol vakt kim zünnâr bolgay bilbağı (NŞ, 590/7)

Deyr piri, meyhanenin yöneticisi statüsündedir. Onun hizmetinde olanlar ise muğlar ve muğ-beçelerdir ve bunların bellerinde kuşak bağlıdır.

Hizmetinde bel bağlamak/*hıdmetide bil bağla-* tabiri, hizmet etmeye amade olmak veya elbisesinin eteklerini beline toplamak yani bir nevi işe başlamak için kolları sıvamak anlamındadır. Şair, beyitte *zünnar* ve *bilbağı* lafızları ile deyr pirinin emrinde çalışan meyhane hizmetlilerinin bel kuşaklarına gönderme yapmadadır.

Deyr pîri çü kerem birle telâfi eyler

Gam imes ger yitişür muğ-beçeler şiddeti köp (NŞ, 67/7)

Meyhane çırakları, bazen müşterilere kötü muamele etmekte fakat deyr piri bunu telafi etmektedir.

Beyitte, meyhane çırakları olan muğ-beçeler, müşteriyle olan münasebetlerinde toy ve iş bilmez olarak tasvir edilirken; deyr piri, çırakların bu hatalarını müessese adına ikramda bulunarak/*kerem birle* telafi eden yani yol yordam bilen tecrübeli bir işletmeci portresi ile verilmektedir.

Deyr pîri kulıdur min ki anıng dergâhı

Yahşılarga peneh oldı vü yamanlarga melâz (GS, 135/4)

Beyitten anlaşıldığı üzere *deyr* yani meyhane kamuya açık bir mekândır. Şair, deyri, deyr pirinin dergâhı olarak tanımlar ve buranın herkese açık olduğunu vurgulamak için de hem iyilere/*yahşılarga* hem de kötülere/*yamanlarga* sığınak olduğunu söyler.

Yani deyr pirinin kapısı iyiye de kötüye de açıktır.

Ger vatan deyr içre taptım kimsege yok hîç ‘ayb

Deyr pîridin Nevâyî bu temennâ kıldı lâ (BV, 576/9)

Rind-meşreb şair, deyri vatan olarak tanımlamaktadır. Bundaki en ehemmiyetli sebep ise burada kimsenin ayıplanmıyor olmasıdır.

Şair, deyr pirinden yalnızca bunu temenni ettiğini de eklemektedir. Yani, deyre gelenlerin ve burada yaptıklarının ayıplanmamasını sağlamak, konumunun deyr pirine yüklediği en ehemmiyetli sorumluluklardan biridir.

Bu kim endişe vü gam yamgurı mey-hânedin ötmes

Suvar gûyâ ki pîr-i deyr tamı üzre köp lâyin (BV, 453/6)

Deyr piri, meyhanenin idamesinden de sorumludur. Beyitte, akmaması için damın sıvanmasının sağlanması da deyr pirinin vazifelerinden biri olarak verilmektedir.

Şarabın tortusunu, meyhanenin damının sıvandığı harca; endişe ve gamı da yağmura benzeten şair, meyhaneye gam ve endişenin girememesini, deyr pirinin meyhanenin damını şarap tortusu ile sıvamasına bağlar.

Kadeh devrin ivür ey deyr pîri tâ ki mümkindür

Ki devrân rencini tartarga imdi yoktur imkânım (BV, 405/8)

Beyitte, deyr pirinin içki meclisini yönetmek ve yönlendirmek görevi işlenmektedir.

Deyr piri sakilik de yapmaktadır ve beyitte, *kadeh devrin ivür-* tabiri ile bu görevine telmih yapılmaktadır.

Bir devr meclisinde, kadeh deyr pirinden başlayarak elden ele tekrar deyr pirine gelinceye kadar döner. Bu dönüşü başlatan ve bitiren de, bir sonraki devrin ne zaman olacağını ayarlayan da deyr piridir.

Muğ-beçe ‘ışkıda mini tîzrek itti pîr-i deyr

Niçe ki mest taşladı kûyi başıda südretip (BV, 54/6)

Beyitten anlaşıldığı üzere, deyr piri, meyhanenin içindeki huzuru da sağlamaktadır. Sarhoş/*mest* olan şairi meyhaneden dışarı çıkarttırmış ve sokağın başına kadar sürükletmiştir.

Mey içseng olmagıl aksum ki pîr-i deyr didi

Ki bu iş oldı bizing deyr ara kemîne yazuk (BV, 321/8)

Deyr piri, rind şaire hitaben, mey iç fakat sarhoş/*aksum* olma demektedir. Çünkü meyhanede sarhoş olup etraftakileri rahatsız etmek, en çok ayıplanan kabahatlerdendir.

Deyr Pîrinin Hayat Görüşü ve Felsefesi

Deyr pîri kulıdur-min kim egerçi mey içer

Bâri bâr öz işide anga sebât ey vâ‘iz (NŞ, 286/7)

Deyr piri kendi yaşam tarzında sebat göstermekte, bu prensibi ile de rindin saygısını kazanmaktadır.

Rind şairin, deyr pirinin kendi işinde *sebât* sahibi olduğunu söylediği kişi ise bu mevzuyu sık sık vaazlarında işleyen vaizdir.

Yana zühdüm tarîkin ‘afv kıl ey pîr-i deyr âhir

Ki sindin yahşılıgdur niçe biz kılsak yamanlıglar (BV, 198/8)

Şair, ara sıra ibadete meyletmekte fakat deyre geri dönmektedir. Bu dönüşü sırasında da deyr pirinden özür dilemektedir.

Zühd aşırı ibadet demektir. Yaşam tarzı ve konumu itibarı ile ibadete ve dine sıcak bakmayan deyr pirinin, rindin ara sıra kendini ibadete kaptırmasına da kızdığı anlaşılmaktadır.

Deyr Piri’nin Dine ve Tasavvufa Bakışı

Tevhîd nükteside hâmûş oldı pir-i deyr

Cem‘i ki şerh kıldılar anı yangıldılar (BV, 155/5)

Beyitten anlaşıldığı üzere deyr piri *tevhîd* gibi bazı dini mevzularda suskun/*hâmûş* kalmayı tercih etmektedir. Şair, şerh edip yanılmaktansa bu gibi mevzularda deyr piri gibi suskun kalmayı daha uygun görmektedir.

Yasa ey deyr pîri bâde kim kilgüm kefâretka

İşittim kim mini iylep turur dip tevbe yazgurdung (BV, 347/6)

Deyr piri, rind şairin tövbe ettiğini duymuş ve ona kızmıştır. Şair, meyhaneye geri dönmek ve mey içerek kabahatinin kefaretini ödemek istemektedir.

Koyma muğ deyride câm ilgingdin

Deyr piri çu anı kıldı mübah (BV, 102/5)

Deyr piri, bir grup lideri statüsündedir ve beyitten de anlaşıldığı üzere grubu üzerinde etkilidir. Deyr piri, fıkhen *haram* olan şarabı *mübah* kılmıştır. Fakat bu mubahlık meyhane/*deyr* sınırları içerisinde geçerlidir.

Deyr pîri çun bilimge bagladı zünnâr-ı küfr

'İbret al iy muktedâ-yı zümre-i İslâm kit (FK, 82/3)

Beyitte Hıristiyan olan deyr piri ile Müslümanın münasebeti verilmektedir.

Deyr piri, âşığın beline *küfr zünnârı* bağlar. Şair, zümre-i İslâm'ın liderine-liderlerine/*muktedâ* halinden ibret alıp deyr pirinden uzak durmalarını salık vermektedir.

Hân-gâh ehlidin asru müteneffirdür tab'

Pîr-i deyr eylegeli vâkıf-ı esrâr mini (NŞ, 620/7)

Beyit, deyr pirinin, dine ve tasavvufa bakışını vermesi açısından mühimdir. Rind şair, deyr piri ile tanıştığından beri hangâh ehlinden nefret etmektedir. Çünkü deyr piri, hangâhta verilmeyen bazı sırlardan rindi haberdar etmiştir.

Deyr Pirinin Dini Kimliği

Meyga rehn olmay fenâ deyride tesbîh ü ridâ

Pîr-i deyr itmes havâle ilge zünnâr u sâlib (GS, 53/7)

Beyitte, şair, deyr pirinin dini kimliğini vurgulamaktadır. Deyr piri, bazı eşyaları rehin alarak şarap vermektedir. Fakat rehin aldığı bu eşyalar ehl-i tasavvufun simge eşyaları olan *tesbîh* ve *ridâ*dır; yerine verdikleri ise Hıristiyanlığın simge aksesuarları olan bel kuşağı/*zünnâr* ve haçtır/*sâlib*.

Deyr piri hidmetide kılsa her hammâr şart

Kim bilin dest iylegey evvel irür zünnâr şart (BV, 280/1)

Şaire göre, her meyhane müdaviminin/*hammâr* deyr pirine hizmet etmesi gerekmektedir. Bunun için de evvela hizmetçilerin beline bağlanan kuşaklardan bağlaması gerekir.

Şair, hizmetçilerin yahut bir işe koyulacak olanların ilk hazırlık olarak elbiselerinin eteklerini toplamalarından hareketle bu bel bağlama âdetini, beline *zünnâr* bağlama âdeti ile birlikte vermektedir.

Deyr piri ilgidin zünnâr iter min ârzû

Her kaçan kim eylesem ol dil-ber-i tersânı yâd (GS, 132/7)

Şairin bahsettiği Hıristiyan dilberi muğ-beçedir. Fakat muğ-beçelere kavuşabilmek için deyr pirinin dedikleri yapmak gerekir. Şair, bunu, deyr pirinin bizzat kendi elinden *zünnâr* bağlamaya benzetir.

Niçe şeyh-i hân-gâh evrâdıda feryâd itey

Dir-min imdi baş alıp deyr-i fenâ sarı kitey

Kâfir-i ‘ışk olgan il pâ-bûsıga dagı yitey

Deyr pîri mezhebin tutmay müsülmânlar n’itey

Algan olsa nakd-i İslâmımnı bir tersâ yigit (FK, 683/VII/31-35)

Yukarıdaki bentte genç bir Hıristiyan güzeli, şairin önce gönlünü sonra da Müslümanlığını almıştır. Bu halde şair, şeyhin hangâhından çıkıp deyr pirinin mezhebine girmesi gerektiğini düşünür.

Pîr-i Deyr ve Rind

Bâde hecridin akardı közlerim iy pîr-i deyr

Sındurur-sin şîşesindin iylegil ‘aynek manga (FK, 14/7)

Rind, bâde bağımlısıdır. Bir müddet tüketmediği zaman görme kaybı yaşamakta yahut gözü kararmaktadır.

Şair, buradan hareketle, deyr pirinden yardım istemektedir: Bade şişesini kır ve bana gözlük yap!

Deyr pîri kaşıda kemlikimiz köp idi likin

Mest kıldı yana bir câm ile bizni kerem iylep (FK, 61/7)

Deyr pîri, rinde karşı kerem sahibidir. Deyr pirinin keremi, parası olmadığı zamanlarda rinde, mest edecek kadar şarap vermesinden ibarettir.

Deyr pîri allıda kılsam gedâlıg ‘ayb imes

İy Nevâyî bil ki feyz ehliga şey'li'llâhdur (FK, 185/7)

Bu beyitte de deyr pirinin cömertliği işlenmektedir. Şair, deyr pirinden bir şeyler dilenmeyi ayıp olarak görmez. Çünkü deyr piri *feyz ehli*dir ve her şeyi Allah için yapar.

İy Nevâyî ger fenâ deyri sarı kılsang güzer

Deyr pîrinirig yaman yahşıga lutf-ı ‘âmı bar (FK, 191/7)

Yine deyr pîrinin cömertliği mevzu edilmekte fakat bu sefer sınırları da verilmektedir: Deyr pirinin lütfu *‘âm*dır yani herkesi kapsamaktadır.

Deyr pîri özlüküm kaydın kiterdi veh ni tang

Ger du‘âsı her sabûhî vakti evrâdımda bar (FK, 200/6)

Benlik, enaniyet yahut şairin tabiriyle *özlük*, tasavvufi bir bakış açısıyla en tehlikeli düşmandır. Deyr pirinin şarapları ile kendinden geçip özlüğünü unutan rind şair, her sabah ona dua etmektedir.

İkinci mısrada geçen *sabûhî* lafzı, sabah içilen şarabı da akla getirmektedir. Fakat aynı lafız dua ve evrâd ile birlikte okunduğu zaman ise seher vakti yapılan *evrâd ü ezkâr* anlamına gelmektedir. Yani şair, sabahları şarap içerken yahut dua ederken deyr pirini hatırlamaktadır.

Deyr pîriga mürîdim ki ‘inâyetleri çohtur

Her nefes devletidin manga devâ fâş u nihândur (FK, 204/8)

Rind şair, deyr pirine mürit olduğunu söylemektedir. Çünkü gizli yahut aşikâr her zaman mutluluk ihsan etmektedir.

Hırkam alıp rehn dürd-i derd bir iy pîr-i deyr

Ger harâbât ehli sâf-ı ‘işretiga arzımas (FK, 233/7)

Rind şair, deyr pirinin hırkasını rehin alıp karşılığında verdiği tortuyu, saf şarap işretine tercih etmektedir.

Könglüme muğ-beçeler ‘işvesidin cân hatarı

Deyr pîrinirig oluptur keremidin ‘ârız (FK, 289/6)

Muğ-beçelerin kötü davrandığı şaire, deyr piri iyi davranarak gönlünü almaktadır. (bknz. *muğ-beçe*)

Manga deyr oldı şu beytü’l-ma‘mûr

Deyr pîriga bolup-min me’mûr (FK, 688/IX/89)

Şair, deyri *beytü’l-ma‘mûr* olarak görmektedir. *Beytü’l-ma‘mûr* tabiri Kuran’da geçmekte ve daha çok Kâbe olarak tefsir edilmektedir. Deyr piri, buranın bekçisi olduğuna göre, rindin de ona memur olması gerekmektedir.

Nevâyî deyr ara ger büt-perest ü mest ise tang yok

Ni kılsa pîr-i deyr ol hem kılur çunkim irür tâbi‘ (FK, 307/9)

Rind, deyr pîrine tabidir. Bu tabi olmak kavramı *ittibâ‘* etmek anlamındadır.

Deyr pirine tabi olan rind şair, o ne yaparsa onu yapmaktadır; putperest ve mest olmasını bu şekilde açıklar.

Terk itip her kaydnı koydum kadem deyr içre kim

Deyr pîri her ni kim dir çâre yok cüz inkıyâd (FK, 121/6)

Şair, her türlü sosyal bağlantısını koparıp deyr pirine bağlanmıştır. Bunu da boyun eğme, teslimiyet gibi manalara gelen *inkiyâd* lafzı ile açıklamaktadır.

Niçük zünnâr bağlap bâde içmey ay müselmânlar

Ki pîr-i deyr her iş kim kılur bar min anga tâbi‘ (GS, 302/8)

Şair, içki içip zünnâr bağlamasına kızan dindaşlarına yani Müslümanlara, deyr pirine tabi olduğunu söylemektedir. *Tâbi‘* olmak, birini, dini ve dünyevi meselelerde takip etmek manasına gelmektedir.

Gam sipeh kaşdımğa tartıptur ni boldı pîr-i deyr

Bir kadeh birle bu mahzûnnı himâyet eylese (NŞ, 23/6)

Pir-i deyr, gam askerlerine karşı rindi koruyan kişidir.

Tutup bir kadeh anglat ey deyr pîri

Ki bu kâr-geh sırrı mübhem boluptur (NŞ, 169/6)

Deyr piri, rinde dünyanın sırlarını anlatan kişidir.

Pîr-i Deyr ve Şeyh Arasında Rind

İşim çu savma‘a şeyhi bile tüzelmedi kâş

Ki imdi mey-gede pîriga ilticâ kılsam (FK, 422/6)

Şair, ilk önce *savma‘a şeyhi*ne gitmiştir fakat işini gördürememiştir. Bu sefer, *deyr piri*ne *ilticâ* etmek niyetindedir.

Kaçsa Nevâyî şeyhdin pîr-i muğân sarı ni ‘ayb

Kim bar tefâvütler besî makbûl ile merdûd ara (FK, 23/7)

Şair, *şeyh* ve *pir-i muğân*a mukabil *makbûl* ve *merdûd* lafızlarını kullanmaktadır.

Beyit, *müretteb leff ü neşr* bağlamında okunursa şair, şeyhi *merdûd* yani reddedilmiş ve münasip görülmemiş olarak; pir-i muğânı ise *makbûl* yani kabul görmüş ve onaylanmış olarak tasvir etmektedir.

Hân-gâh şeyhidin itkenler riyâ âyîni kesb

Deyr pîridin bolung deyr-i fenâga müktesib (FK, 55/6)

Şair, bu beyitte de şeyh ve pîri kıyaslamaktadır. Şaire göre, hangâh şeyhinin âdeti/*âyîn riyâ* iken; deyr pirine gidenler *fenâ* kesp edebilir.

Hân-gâh şeyhi eger ‘ışk ile mey men‘i kılur

Deyr pîri n'iteyin kim munı iyler irşâd (FK, 119/6)

Şair, bu beyitte, *şeyh* ve *deyr pîri*ni şaraba ve aşka bakışları noktasından karşılaştırmaktadır. Hangâh şeyhi her ikisini de yasaklarken, deyr piri yalnızca bu iki şeyi irşat etmektedir. Bu halde, âşık ve rind olan şairin, deyr pirine yönelmekten başka çaresi yok gibidir.

Min ü muğ deyrining pîriga kulluk

Ki şeyh-i şehr işi rîv ü riyâdur (FK, 166/6)

Şair, bu beyitte de şeyhi *riyâ* noktasında eleştirmekte ve muğ pirini tercih etmektedir.

Şehir şeyhini, hilecilik/*rîv* ve *riyâ* ile suçlayan şair, deyr pirine neden kul olduğunu açıklamaktadır.

Deyr pîridin yiter yüz feyz ü bir yok şeyhdin

Kim munga yitmiş yakîn feyz anga pindâr-ı feyz

Şair, deyr piri ve şeyhi feyiz zaviyesinden kıyaslamaktadır.

Müretteb leff ü neşr bağlamında, şair, *deyr piri* ve *şeyh*e mukabil ikinci mısrada *yakîn* ve *pindâr-ı feyz* lafızlarını kullanmaktadır.

Deyr piri için kullanılan *yakîn* lafzı kesin, mutlak ve sağlam anlamındadır ve şair, deyr pirinin feyzini kesin ve çok olarak görür. Şeyh için ise *pindâr-ı feyz* tabirini

kullanır ki feyzi ile böbürlenmek anlamındadır. Hâlbuki ondan, etrafına bir tane bile feyiz ulaşmamaktadır.

Hân-gâh şeyhi vü yüz ming kayd tındıng iy köngül

Özni çun deyr-i fenâ pîriga teslim iyleding (FK, 362/6)

Rindin deyr pirine yönelebilmesi için şeyhle olan tüm bağlarını koparması gerekmektedir. Şair, şeyhten yüz bin bağ kopardığını, deyr pirine ise tamamen *teslîm* olduğunu beyitte vurgulu bir şekilde ifade etmektedir.

İy Nevâyî isteseng kesb itmek âyîn-i fenâ

Hân-gâh şeyhin koyup kıl deyr pîri hıdmetin (FK, 527/7)

Şair, *fânî* olmayı istemektedir. Bunun yolunu kendine gösterecek olanın şeyh değil de deyr piri olduğunu düşünen şair, hizmet etmeye onu daha layık bulmaktadır.

Deyr Piri ve Şeyh

Deyr pîrining müridi min ki feyzi ‘âm irür

Hânegâhda feyz-i ‘âm ildin temennâ kıldı şeyh (GS, 116/7)

Şair, beyitte, tasavvufi terminoloji ile meyhane argosunu birleştirmektedir. Feyz tasavvufta bilgi, nur ve himmet manalarına gelirken; meyhane argosunda şarap

demektir. Meyhanede deyr piri feyzi herkese dağıtırken; hanegâhta halkın feyiz alabilmek için şeyhe minnet etmesi gerekmektedir.

Deyr pîri sâki vü mey birle tirgüzdi mini

Hûr u kevser hasretidin öldi şeyh-i hân-gâh (BV, 534/7)

Şair, şeyhin sürekli huri ve kevserden bahsetmesini ve bunlara öldükten sonra kavuşacağını düşünmesi ile istihza etmektedir. Oysaki deyr piri, bunları bu dünyada sunmaktadır.

Şair, *hûr* ve *kevser* lafızlarına mukabil *sâkî* ve *mey* kelimelerini kullanmaktadır.

Min çu boldum deyr pîrining mürîdi ni asıg

İmdi şeyh-i hâne-gâh koymak köngül irşâdımı (BV, 539/7)

Şair, hangâh şeyhinin gönlünü irşat etmeyi bırakmasını, artık bir faydasının olmadığını çünkü deyr pirine mürit olduğunu söylemektedir.

Za‘fdın şeyh kutulgung didi terk itseng ‘ışk

Pîr-i deyr allıda bu kulı anıng bar za‘îf (BV, 308/6)

Âşık ve rind şair, deyr piri ile şeyh arasında kalmıştır.

Şair, aşk yüzünden zayıf düşmüştür. Şeyh, aşkı terk etmesini tavsiye ederken, deyr piri aşk derdi çekenleri hoş karşılamaktadır. Aşk mevzusuna bakışı nedeniyle de şair, deyr pirine kul olmayı tercih etmektedir.

Hân-gâh şeyhi kaşıda kaldı mübhem köp işim

Beyle müşkillerge pîr-i mey-gede hallâl imiş (BV, 245/7)

Deyr piri, meyhanede, şeyhin, hanegâhta sunduğu aşırı ibadete dayalı yaşam tarzına taban tabana zıt alternatif bir yaşam tarzı sunmaktadır. Şeyhin pek çok meseleyi müphem bırakmasına karşılık deyr piri, sorunları, doğrudan çözüm bulamasa da dolaylı olarak yani sarhoş edip unutturarak halletmektedir.

Şair, deyr pirinin sosyal işlevini, şeyhin dolduramadığı her türlüğü boşluğu doldurmak olarak vermektedir.

Veh n'itip ey hân-gâh şeyhi tutay zühd ü riyâ

Deyr pîri çun manga fakr u fenâ irşâd iter (BV, 142/8)

Şair, yine deyr piri ile şeyhi karşılaştırmaktadır. Şair, *zühd* ve *riyâ* yolunu tutmuş olan hân-gâh şeyhine, *fakr* ve *fenâ*yı irşad eden deyr pirini tercih etmektedir.

Şeyh ü pîr bâdâm u kan yutmak ki pîr-i deyrning

Nukl ile meydin fena ehliga köp ihsânı bar (BV, 193/7)

Bâdâm ve *kan yutmak* lafızları ile şeyhin ve pirin tavsiyesiyle girilen halvet ve inzivaya gönderme yapan şair, bunu deyr pirinin mezesi/*nukl* ve şarabı/*mey* ile karşılaştırmaktadır.

Şair, yalnızca badem ve su ile girilen ve kırk gün yahut bin gün gibi uzun sürelere yayılan bu meşakkatli âdeti, meyhanedeki mezeli ve şaraplı meclisler ile karşılaştırınca deyr pirinin çok *ihsân* sahibi olduğu hükmüne varır.

Nevâyî deyr pîri gûyiyâ kim şehr şeyhiga

Fenâ camın içürdi kim hârâbat içre gavgâdur (BV, 196/9)

Beyitte çizilen tabloda, deyr piri ile şehir şeyhi meyhanede kavga etmektedir. Şair, bunu muzipçe bir sebebe bağlayarak verir.

Beyitte geçen *şeyh* kelimesi *şehr* lafzı ile mukayyettir. Şehir şeyhliği, resmi bir unvandır ve devleti temsil etmektedir. Şehir şeyhinin meyhaneye gelmesi kolluk kuvvetleri ile beraberdir, muhtemelen de kavga da içki yasağının uygulanması üzerine çıkmıştır.

Şair, şehir şeyhi ile deyr pirinin kavga etmesini, deyr pirinin ona içki içirip sarhoş etmesine bağlamaktadır. İçirdiği içkiyi ise *câm-ı fenâ* lafzı ile tarif ettiğine göre büyük boy bir kadehle vermiş olmalı ki şehir şeyhi kendini kaybedip sarhoşlar gibi meyhanede kavgaya tutuşmuştur.

Eğer rehn oldı tesbîh ü ridâ mey-hânede ey şeyh

İçerge deyr piri ilgidin sagar irür bâʻis (BV, 90/7)

Şair, bazı eşyalarının deyr pirinde rehin olduğunu söyler. Bunu söylemesinden maksat, hayat tarzını değiştiren tercihini ifade etmektir. Bunu söylediği kişi ise şeyhtir ve bahsettiği eşyalar da yine şeyhin de simge aksesuarları olan tespih ve ridadır. Şair, bunları içki içebilmek için meyhanede, deyr pirine rehin vermiştir.

Şeyh ile ehl-i riyâ vü deyr piri birle rind

Kim fenâ içre kirektür bizning irşâdı köp (BV, 67/5)

Ehl-i riyâ'nın şeyhi takip ettiğini, rindlerin fenâyı irşat eden deyr piri ile olduklarını söyleyen şair, şeyh ve deyr piri üzerinden iki farklı sosyal zümreyi karşılaştırmaktadır.

Hırka cinsin rehn üçün ey şeyh almas pîr-i deyr

Bâde birmes tâ ki özlük cinsi merhûn bolmasa (BV, 24/5)

Deyr piri, parası olmayanlara, bazı eşyalarını rehin alarak içki vermektedir.

Şair, şeyhe hitaben, eğer enaniyetini rehin vermemişsen, deyr piri senin hırkanı rehin olarak kabul etmez demektedir.

Deyr ara her dem yıkılma vecd itip ey şeyh kim

Pîr-i deyr allında müstahsen imes her bî-edeb (BV, 45/7)

Şeyhin meyhaneye gelme nedeni buradakilerin hidayetine vesile olmak içindir. Muhtemelen şair, bu işte ileri giden ve vecde gelip meyhanede secdeye kapanan bir şeyhi şarlatanlıkla itham ederek eleştirmektedir.

Vecde gelip yerlere yatan bu şeyhi şair, ayrıca edepsiz/*bî-edeb* olarak tanımlar ve bu türlü hamlıkların deyr pirinin huzurunda hoş karşılanmayacağını söyler.

Ey ki dirsin deyr pîriga nidin boldung mürîd

Şeyh-i hilyet-pîşe cüz mekkârlıg bilmes nitey (NŞ, 645/6)

Şaire birisi, neden deyr pirine mürit olduğunu sormaktadır. Şairin cevabı şeyhi tenkit ve tahkir eden bir mahiyettedir: Şeyh, hilekârlıktan başka bir şey bilmez de ondan!

Şairin, şeyhi tanımladığı diğer bir sıfat *hilyet-pîşe*'dir. Süslenmek, anlamındaki bu sıfat ile şair, şeyhi, kendini güzel ve hoş gösteren fakat aslında hilekâr olan biri olarak tanımlamaktadır.

Esrâr-ı vahdet iste hârâbat pîridin

Kim şeyh u va'z u pendi füsûn u fesânedür (NŞ, 186/5)

Vahdet sırrına kavuşmak için nefsini yok etmek yani *fenâ* makamına ulaşmak gerekir. Şair, bu sırra şeyhin vaaz ve nasihatleriyle erişmenin mümkün olmadığını düşünür. Harâbât piri ise bunu şarap ile kolayca sağlamaktadır.

Şair, deyr pirini vahdet sırlarına kavuşturan biri olarak tanımlarken, şeyhi, vaaz ve nasihatlerini büyü ve efsaneye benzeterek eleştirmektedir.

Riyâdın iyledi ‘ucbumnı efzûn hân-gâh şeyhi

Harâbât-ı fenâ pîriga evlî ilticâ kılmak (FK, 327/8)

Şair, yine deyr piri ve şeyhi karşılaştırmaktadır. Hângâh şeyhi, *riyâ* ile şairin ‘*ucb*unun artmasına neden olmaktadır. Şair ise harâbât-ı fenâ pirine iltica etmeyi buna çözüm olarak düşünmektedir.

Şairin, *ilticâ* lafzını kullanış şekli ayrıca dikkat çekicidir. Sığınmak anlamına gelen bu lafızla şair, şeyhten kaçıp harabat pirine sığınma fikrini daha vurgulu ifade etmektedir.

Deyr Pîri'nin Statüsü

Deyr pîriga hakâret bile köz salma ki bar

Emriga küfr ilide yahşı yaman içre nefâz (FK, 133/6)

Beyitte, deyr pirinin statüsü ve dini kimliği birlikte verilmektedir.

Şair, deyr pirine hakaretle bakan birine uyarı mahiyetinde şöyle demektedir: Deyr pirine hakaretle bakma, küfr halkı arasında nüfuz sahibidir.

Deyr pîri bu harâbatnıng eyvânıda

‘Akl-ı külge sebak örgetküçe ferzâne kirek (FK, 347/4)

Şair, deyr pirinin *ferzâne* olması gerektiğini söylemektedir. *Ferzâne* lafzı akıllı, anlayışlı ve feraset sahibi anlamlarına gelmektedir.

Bir bu'l-'aceb müş'abid irür pîr-i mey-gede

Deyr içre muğ-beçe bile her sarı lu'beti (FK, 614/6)

Şair, beyitte, deyr pirinin statüsünü vermektedir.

Tüm meyhane çıraklarının amiri konumundaki deyr pirini şair, bir kukla oynatıcısına/*müşa'bid* benzetmektedir. Meyhanenin her tarafına koşturan muğ-beçeleri ise kuklalara/*lu'bet* benzeten şair, deyr pirini bu gösterisinden dolayı *bu'l-'aceb* lafzı ile takdir etmektedir. (bknz. *müş'abid*)

Mini öltürgey idi muğ-beçelerning elemi

Deyr pîrining eger olmasa irdi keremi

İy Nevâyî ölsem ol tersâ üçün 'ayb itme kim

Deyr pîridin manga cüz bu fen irşâd olmadı (FK, 650/7)

Kıtada, deyr pirinin idareci statüsüne değinilmektedir.

Hıristiyan/*tersâ* olan ve âşık şaire kötü muamele eden muğ-beçelere karşı kerem gösteren deyr piri, bir nevi çıraklarının hatasını telafi etmektedir.

Deyr pîri kulı-min kim kılıban mey şâyi'

Birgey ol 'ucb u riyâ cânibi örterge şüyû' (FK, 301/4)

Şair, bir rind olarak deyr pirine kul olduğunu söylemektedir. Çünkü o mey vererek *ucb* ve *riyâ*yı gidermektedir.

Ey köngül dîn ehli zerkidin melûl olsang sipihr

Deyr pîrin beyle müşkillerge hallâl iylemiş (BV, 243/8)

Zerk, hile, riya ve ikiyüzlülük demektedir. Şairin bu sıfatı kullandığı zümre ise dindarlardır.

Beyitte tecrit yoluyla kendine seslenen şair, dindarların ikiyüzlülüğünden melül olursan, bu tarz müşkülleri çözen deyr piri var diyerek kendini teskin etmektedir.

Deyr piri, müşkülleri çözen bir *hallâl* olarak tanımlanmaktadır.

Nevâyî olsa kirek pîr-i deyr bezmide hâs

Ni dise disün anı va'z içindeki 'âme (BV, 531/7)

Şair, vaaz dinleyen sıradan halktan/*'âm* biri olmaktansa, deyr pirinin bezminde *hâs* olmayı tercih etmektedir. Ve yine halkın bu mevzuda ne dediği onun için ehemmiyetli değildir.

Pîr-i deyr allıda hem hidmet isem

Tingri bar iylesün anıng keremin (BV, 451/7)

Bir rind olarak şair, kerem sahibi olan deyr pirini hizmet etmeye layık bir konumda görmektedir.

Deyr piri bendesi dur min ki nâfiz hükm ile

Eylemiş yüz ming Cehûd ü Gebr ile Tersânı zabt (GS, 293/10)

Şair, deyr pirinin birleştirici statüsünü vurgulu bir şekilde ifade etmektedir.

Şair, Müslümandır ve deyr pirine bende olduğunu söyler. Çünkü deyr piri diğer dinlerin mensuplarını da geçerli hükmü/*nâfiz hükm* altında toplayabilir.

Şair; deyr pirinin, aşk, şarap ve eğlence gibi enstrümanlarla, farklı dinden insanları aynı çatı altında toplayabilmesine hayran kalmaktadır.

Deyr Piri Cömerttir

Humâr mühlik idi deyr piri tuttı kadeh

Unutmagum eger ölsem dagı anıng keremin (FK, 469/6)

Şair, bir humar sırasında kendine kadeh tutan deyr pirinin bu keremini ölse de unutmayacağını söylemektedir.

Alıp din nakdi pîr-i deyr kim kıldı mini ser-hoş

Körüng âhir ni kemlik utrusıda ni keremdür bu (FK, 544/7)

Rind şair, parası olmadığı halde, dinine karşılık şarap vererek kendini sarhoş eden deyr pirini, yine de kerem sahibi olarak tanımlamaktadır.

Niçük kul olmaga-min deyr pîriga ki niçe

Ki kemligimni körer ötkerür kerem birle (FK, 592/6)

Rind şair, parasız/*kem* olduğu halde kendine şarap veren deyr pirini, kerem sahibi olarak tanımlar ve ona kul olmak ister.

İy Nevâyî mugtenemdür pîr-i deyr ü muğ-beçe

Kim biridin yitmese yiter biridin bâr-ı feyz (FK, 291/6, 7)

Meyhane argosunda *feyz,* mey demektir. Meyhane adabına göre içeri giren müşterilerle muğ-beçe yahut deyr piri bizzat ilgilenir. Şair, bunu bir *hüsn-i ta'lil* bağlamında, her ikisinin de cömertliğine bağlamaktadır.

Deyr Piri Neyi İrşat Eder?

Ni şeyh-i hân-gâh meydin kılur men'

Ki kılmış deyr piri bizge irşâd (BV, 117/8)

Şeyh ve deyr piri hemen hemen her anlamda farklı yaşam tarzlarını temsil etmektedir.

Beyitte, deyr piri şarabı irşat ederken, şeyh men etmektedir.

Deyr pîri ilgidin kim bagladım zünnârnı

Muğ-beçe allıda mushafnı meger köydürmedim (FK, 427/6)

Deyr piri hem Hristiyan'dır hem de dinde aşırılığa çok sıcak bakmamaktadır. Beyitte, rind şair, deyr piri huzurunda beline zünnar bağlamış fakat muğ-beçe karşısında *mushaf* yakmamıştır.

Birinin karşısında *zünnâr* bağlamak, bir nevi onun hizmetine girmektir. Şair, deyr pirinin hizmetine girmeyi kabul etmiş fakat muğ-beçenin yüzünün güzelliğine benzettiği mushafı yakamamıştır.

Manga çun deyr piri sa'y kıldı büt-perest olmak

Unuttum hod-perest olmagnı anıng ihtimâmıdın (FK, 482/10)

Deyr piri, şairin *put-perest* olması için gayret göstermektedir. Şair ise onun bu ihtimamı ile kendini beğenmişlikten/*hod-perest* kurtulacağını düşünmektedir.

Çü pîr-i deyr takvâ hırkasın köydür didi ger hod

Anıng her târıdur can riştesi bolmas bakıp turmak (GS, 327/4)

Takva hırkası lafzı ile kastedilen, zahitlik hırkasıdır. Şeyh, kendine tabi olanlara bu hırkayı giymelerini tavsiye ederken, deyr piri bu hırkayı yakmalarınıirşat etmektedir.

Ni tang ey muğ-beçe ‘ışkıngda mest olsam ki pîr-i deyr

Bu ikki işdin özge bizge irşâd itmedi hergiz (BV, 218/7)

Beyitte, şair, doğrudan, deyr pirinin aşkı ve içkiyi vaaz ettiğini söylemektedir.

Muğ-beçe kurbânı bolsak yok ‘acab kim pîr-i deyr

Bizge âyîn-i fenâdın özge irşâd iylemes (BV, 226/8)

Deyr piri, içip kendinden geçmeyi irşat etmektedir. Şair, bunu, bir hüsn-i ta‘lîl bağlamında enaniyetten kurtulup fenâ makamına ulaşmaya benzetir. Aşk yolunda *fenâ* olmayı, muğ-beçenin aşkı ile *kurbân* olmakla da birleştirir.

Ey Nevâyî kim durur bu deyr ara ehl-i necât

Ol ki çıkmas deyr piri emri vü irşâdıdın (BV, 468/7)

Şair, deyrde, deyr pirinin emir ve irşadından çıkmayanları kurtulmuşlar/*ehl-i necât* zümresi olarak adlandırır.

Ey Nevâyîni ‘ışk tekmîlin kim iyler pîr-i deyr

Ger kemâl ister-sin özni tartgıl kâmilgaça (BV, 575/9)

Deyr piri, kendine tabi olanlara aşkı irşat etmekte zaten âşık ise de onların aşkını tekâmül ettirmektedir.

Meyga terğîb itmeking kâfî durur ey pîr-i deyr

Mundın özge işni n'iyler-sin munga irşâd itip (BV, 58/8)

Deyr piri, sadece şarap değil bir yaşam tarzı sunar, başka irşat ve telkinlerle de yönlendirmelerde bulunur.

Rind şair, şaraptan başka şeyleri de irşat etmeye başlayan deyr pirini, ne yapıyorsun/*n'iyler-sin* diyerek uyarmaktadır.

Deyr Pirinin Prensipleri ve Kişiliği

Sıdk ara pîr-i deyr râsihdür

Lîk zâhidkadur riyâda rüsûh (BV, 112/5)

Sıdk; doğru, dürüst ve sözüne güvenilir manalarına gelmektedir ve *riyâ* lafzı ile tezat oluşturmaktadır.

Râsih; sağlam, sabit ve metîn anlamalarına gelmektedir. Şair, deyr pirinin doğruluktaki sağlamlığını ayrıca bir zahit ile karşılaştırarak tekit etmektedir: Zahidin riyâda rüsûh sahibi olduğu gibi, deyr piri doğrulukta/*sıdk* râsihtir.

Bütka ger baş koymadı körgil ki dînim tuhfesi

Deyr pîri allıda cürmâne boldı 'akıbet (GS, 76/7)

Beyitte, deyr pirinin, dine ve dindarlara bakışı işlenmektedir.

Şairin put/*büt* dediği güzel muğ-beçedir. Rind şair, deyr pirine dinini tamamen terk ettiğini ispatlamak için puta secde etmek durumundadır. Bunun hilafına davranması ise suçtur.

Aşağıdaki beyit de aynı mevzuyu işlemektedir:

Çü zühd ittim heves yok ‘ayb pîr-i deyr eger dir kim

Kavung anı fenâ deyridin ü mey-hânedin dagı (NŞ, 638/4)

Deyr piri, gelen herkesi güler yüzle karşılarken yalnızca zahitleri meyhanesinde istememektedir. Beyitte, deyr piri zühdü ayıplamakta ve zahidi meyhanesinden kovmaktadır.

Kulı-min deyr pîrining ki cürmüm bî-hisâb olsa

Hisâb itmes velî ihsan u lutfın bî-hisâb eyler (NŞ, 185/7)

Deyr piri ufak tefek şeyleri hesaba katmamaktadır. Hatta hesapsızca iyilik yapmaktadır. Şair bu durumda ona olan minnetini, ona kul olurum şeklinde ifade etmektedir.

Aşağıdaki beyit de benzer bir manadadır:

Deyr pîrining kulı-min kim harâbât ehlidin

Niçe körmiş cürm alarnıng yüzige kiltürmemiş (NŞ, 265/8)

Deyr piri, harâbât ehlinin hatalarını görmekte fakat yüzlerine vurmamaktadır.

Târâb câmını tutmas deyr piri bolmayın fanî

Birev çün feyz tapmış kim yirin deyr-i fenâ kılmış (NŞ, 270/8)

Tamamen sarhoş olup dertlerini unutanlar eğlenmeye başlayacaktır. Şair sarhoş olmayı *fânî* olmaya; içkiyi de *feyz*e benzetmektedir.

Deyr piri, müşterilerin iyice sarhoş olmasını sağlayarak onları eğlendirmektedir.

Pîr-i Hammâr yahut Harâbât Pîri

Harâbât pîri çu her câm üçün

Mini mundak âşüfte-hâl iyledi (FK, 681/IX/89)

Deyr pîri kerem sahibi iken *harâbât pîri*, bir *câm* için şairi çokça yalvartmaktadır.

Beyitte, *harâbâtın deyr*e göre daha düşük statülü bir mekân olduğu ve bunun da müşteriye davranışlara yansıdığını görmekteyiz.

Aşağıdaki beyitlerde de *hammâr* ve *harâbât* pirlerine biraz da olsa menfi bir bakış sezilmektedir:

Mey birür bolsang manga deyr içre bir ay muğ-beçe

Kim koyay başımnı koysam pîr-i hammâr allıda (GS, 29/6)

Şair, deyrde muğ-beçe kendisine mey sunmadığı için hammâr pirine gitmek durumunda kalmıştır. Beyitten, şairin bu durumdan pek de memnun olmadığı anlaşılmaktadır.

Yani deyre kabul edilmemek ve *hammâra* gitmek zorunda kalmak rind için istenmeyen bir durumdur.

Aşağıdaki beyitte ise rind şair, daha da düşmüştür ve artık oraya da kabul edilmemektedir:

Pîr-i hammâr işiki bağlıg irür min mahmûr

Rahm itip aç bu işikni yüzüme ey fettâh (NŞ, 101/4)

Şair, hammâra gitmiştir fakat hammârın kapısı kapalıdır. Rind şair, Allah'ın *fettâh* sıfatı ile dua ederek bu kapının kendine açılmasını dilemektedir.

2. 110. RÂHİB (راهب)

râhib (A.) rahip, din adamı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

râhib nâhib vezninde. Keşiş ve papaz manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

Dinî kimlik. Müslüman olmayan din adamı. Rahip. Ruhban. (bknz. *tersâ*)

Şiirde, *râhib*in dinî kimliği doğrudan verilmemekle beraber, birlikte kullanıldığı kelimelerden Hıristiyan olduğu anlaşılır.

*Râhib*i *şeyh* ile karşılaştıran şair, *râhib*in kilisedeki zikrini daha hayırlı bulur.

Epitetler: *küfr râhibi*, *büt-hâne/puthâne*, *deyr*/kilise, *sanem/put*

Risâleting demidin şer‘ közgüsige celî

Siyâseting otıdın küfr râhibiga celâ (FK, 7/3)

Na‘t türünde yazılmış bir gazelden aldığımız bu beyitte *râhib*, Müslüman olmayan din adamı anlamıyla kullanılmıştır. Mealen, *peygamberin risâletinin nefesi şeriat aynasına cilâ, siyasetinin ateşi ise küfr rahibine meydan okumadır/celâ* anlamındaki bu beyitte, Peygamberin diğer dinlerle mücadelesine telmih yapılmaktadır.

Beyitte, *küfr* lafzıyla, *râhib*in, açıkça Müslüman olmadığının altı çizilmekte fakat hangi dine mensup olduğu belirtilmemektedir.

Köngül öyi çu sanemlerdin oldı büt-hâne

Meger ki ‘ışk bu büt-hâne içre râhibdür (BV, 168/4)

Şair, güzellerin hayalleriyle dolu gönlünü; içinde ikon, resim ve heykellerin olduğu bir kiliseye, gönlünde bulunan aşkı da o kilisenin *râhib*ine benzetir.

Deyr ara tındı kulagım râhibâ zikring be-hayr

Kim seher zikr ayturda köp ‘alâlâ kıldı şeyh (GS, 116/8)

*Râhib*in kilisedeki zikrini işiten şair, bunu hayırlı ve samimi bulmakta ve seher vakti şeyhin gürültülü bir şekilde riyakârane zikriyle kıyaslamaktadır. Allah’ı, samimi bir şekilde zikretmesinden dolayı şair, şeyhe karşı *râhib* lehine bir tutum sergiler.

2. 111. RÂKÎ‘ (راق ع)

ruk‘a (A.) رقعه **1.** yazı pusulası, üstüne yazı yazılan kâğıt veya deri parçası. **2.** kısa mektup. **3.** yama. **4.** dilekçe. (Türkçe-Farsça Sözlük)

ta‘vîz (A.) ت عوي ذ muska, tılsım muskası, büyü muskası. (Türkçe-Farsça Sözlük)

çeşm-penâm nun'la erş-peyâm vezninde. O ta‘vîz, hırz ve heykeldir ki isâbet-i ayn defi için yazılır. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı mesleki tip. Ruk‘a yazan. Muskacı. Muska yazan.

Râki‘ bazı durumlar için çözüm olarak muska/*ta‘vîz* yahut *ruk‘a* yazmaktadır. Bunun boyna asıldığı anlaşılmakta ve şairin özel durumu olan aşka ve *dîvâne*liğe iyi gelmesi beklenilmektedir.

Şair, muskacı/*râki‘* tipinin varlığını kabul etmekle beraber yazdıklarının ve uygulamalarının işe yaramadığını da vurgular. Ne fayda edecek*/ni sûd itkey,* başımdan git/*kop iy râkî‘*, yazdığın kâğıtlar gerekmez/*tumârın kirekmez* diyen şair, bu meslek erbabını sürekli terslemektedir.

Beyitlerde *râki‘* ve *âşık* tiplerinin münasebeti dikkat çekici bir husustur. Âşık daha önceki görüşmelerinden edindiği tecrübelere dayanarak, muskaların hiçbir işe yaramadığını düşünmekte ve *râki‘*e mesafeli durmaktadır.

Epitetler: *efsûn, efsûn beyân it-, ta‘vîz, ta‘vîz ‘ıyân kıl-, tumâr*

Mini ‘ışk iylemiş dîvâne ey râkî‘ ni sûd itkey

Niçe kılsang beyân efsûn niçe kılsang ‘ıyân ta‘vîz (BV, 129/6)

Şair, aşk yüzünden *dîvâne* olduğunu bilmektedir fakat *râkî‘* efsun beyan kılar yani büyü yapıldığını açıklamaya çalışır; kullanması için muska/*ta‘vîz* gösterir. Buna karşılık âşık-şair, *râki*‘in büyüsünü de yazdığı muskayı da faydasız bulmaktadır.

Kop iy râkî‘ ki tumârıng kirekmes

N’itey bolsa perî bî-gâne ta‘vîz

Sinin ruk‘angnı çun boynumga astım

Bu mecnûnga kirekmes yana ta‘vîz (FK, 134/3, 4)

Beyitte geçen *tumâr* ve *ta‘vîz* lafızları muska anlamına gelmektedir. Aşk halinden kurtulması için yeni bir muska yazmak isteyen *râki‘*i başından kovan şairin pek istekli olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü daha önce yazdığı *ruk‘a*yı boynuna asmış fakat *mecnûn* olan âşığa fayda vermemiştir.

Yukarıdaki beyitlerde şair, *raki‘*i başından kovmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla şair, muskacıya gitmemiş muskacı onun yanına gelmiştir. Şairin *râki‘*e kızmasının nedeni ise daha önceki görüşmelerinde aşkı ve aşkın etkileri için yazdığı muskayı boynuna asmış olması fakat hiçbir işe yaramamasıdır.

2. 112. RAKÎB (رقيب)

rakîb (A.) Rakip, bir sevgilinin âşıklarından her biri. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Rakip. (bknz. *düşmen*)

Rakîb, dîvânlarda en çok geçen tiplerdendir. Sevgilisi ile olan münasebetinde âşığın baş düşmanıdır.

Rakîb ile âşığın münasebetinde, rakîbin âşığa tek taraflı olarak sürekli kötü davrandığı görülür. Rakîb; günahsız âşığın kanını döker ve kanına girer, mahallenin itlerini âşığa saldırtır, âşığı herkese rezil eder, hücum eder, taş atar, âşığa kaba ve acımasız davranır, sevgilinin sofrasından ve mahallesinden kovar, aşığa kin besler ve canına kasteder, yârin âşığı öldürmesi için aşığa töhmet isnat eder, âşığın gönlünü ağrıtır, aşığı ayıplar/*ta'n*, *tahrîr* yazarak aşığa *taksîr* isnat eder…

Tüm bunlara rağmen sevgili, âşığı bir yana bırakarak *rakîb*e iltifat eder, onun her dediğine inanır, onunla içer ve sohbet eder.

Âşık şair, rakîbi sürekli menfi bir bağlamda hakaretle ve lanetle anar. Şaire göre rakîbin yüzü, çok ah aldığı için karadır; şair, rakibi, güneş kadar parlak sevgiliyi görmesini engellediği için güneşi örten bulutlara benzetir. Çöp/*has*, *it*, şeytan/*körbüz,* diken/*tiken* ve *ejderhâ* şairin rakibi benzettiği diğer unsurlardır.

Ayrıca şair, sevgilisi olanın rakibi olur diyerek sevgiliyi güle, rakîbi de dikene benzetir.

Âşık şairin *rakîb* ile ilgili hissiyatı da menfi bağlamdadır. Rakibin kendini aşktan usandırdığını düşünür, *rakîb* korkusundan dolayı sevgilinin yüzüne bakamadığını yahut sevgilinin mahallesine gidemediğini söyler. Onun tüm

saldırganlığını ve gözü dönmüşlüğünü vurgulamak için onu kuduz bir ite benzetir ve katlinin *vâcib* olduğunu söyler.

Şaire göre, sevgilinin âşığa kötü davranmasının da başlıca nedeni rakiptir. Çünkü sevgili âşığa yaptığı tüm kötülükleri *rakîb*den öğrenmektedir.

Âşığın sevgilisine kavuşmasını engelleyen *derbân*, *hâcib*, *müddeî* vb. tipler de *rakîb* olarak görülmektedir.

Epitetler: *rakîb : düşmen, âşık x rakîb,* ***(rakîb ile ilgili pejoratifler)*** *it, kutuz it, körbüz, ejderhâ, dîv, diken, zehir, sâye, hâs, körbüz, rakîb-i tîre-manzar, sâde rakîb, tiken, tîğ-i zebân, yüzi kara* ***(rakîbin fiilleri)*** *hücûm iyle-, mâni' bol-, töhmet iyle-, canga tiken ur-, taş at-, kasd et-, kasdına it koy-, il ara yay-, kan töktür-, kûyıdın çıkar-, katl iste-, kanına kir-, kasd ü kin, köngül ağrıt-, ta'n it-, töhmet isnâd iyle-, taksîr tahrîr iyle-*

Rakîb ile İlgili Pejoratifler

İrişmek ol kuyaş ruhsârelıgnı mümkin irmes kim

Rakîb-i tîre-manzar sâye yanglıgdur kafasında (FK, 11/2)

Şair, sevgiliyi güneşe, sevgiliye kavuşmasını hatta onu görmesini engelleyen rakîbi ise güneşin önünü kapatan bulutlara benzetmektedir.

Şair, beyitte, rakibi, soğuk/karanlık yüzlü manasına gelen *tîre-manzar* lafzı ile birlikte anmakta, kara ve soğuk bulutların güneşin ziyasını kapattığı gibi sevgilinin yüzünü kapattığını vurgulu bir şekilde tasvir etmektedir.

Leb-i cân-bahşıga men‘ itküçe iy sâde rakîb

Katl men‘ide bir ol gamze-i mestânega pend (FK, 120/6)

Rakibin, kendisini, sevgilinin can bahşeden dudaklarından men etmesine kızan âşık şair, rakibe, *beni sevgilinin dudağından men edeceğine sevgilinin gamzelerine katletmemeleri için nasihat etsene* demektedir.

Rakip, âşık ile sevgili arasındadır fakat kötü niyetlidir. Âşığı sevgiliden uzak tutmasına rağmen, sevgilinin ona eziyet etmesine bilerek engel olmamaktadır. Bu sebeple şair, tahkir amacıyla, rakibi bön, ahmak vb. manalara gelen *sâde* lafzı ile birlikte zikretmektedir.

Tilge almış tilbe könglümni yana hayl-ı rakîb

Kalmış itler allıda mecnûn-ı ‘uryânım mining (FK, 361/4)

Rakîb lafzı, ekseriyetle müfret kullanılsa da âşığın pek çok rakibi vardır. Şair, bunları kategorize eder ve rakipler grubu/*hayl-i rakîb* olarak adlandırır.

Şaire göre bu rakipler, âşığa kötülük etmek amacıyla iş birliği içindedir. En büyük kötülükleri de âşığı dillerine dolamaktır. Şair, bu rakipler grubunun kendini dillerine dolamasını, temsili olarak, çıplak bir mecnunun savunmasız bir şekilde itlerin ortasında kalmasına benzetmektedir.

Nutkung halâvetini ni bilsün rakîb kim

Şîrîn hadîsdin yiter insânga iltizâz (NŞ, 131/5)

Rakip, sürekli sevilinin yanındadır ve onun konuşmalarını duymaktadır fakat bundan zerrece etkilenmemektedir. Âşık şair bu durumu bir *darb-ı meselle* ve rakibi eşeğe benzeterek şöyle hulasa eder: İnsan olmayan şirin sözden lezzet almaz!

Yitişse *yâr rakîbi* mini çiker söz ile

Ni gencdür ki yutar ejdehâsı dem birle (FK, 592/4)

Şair, sevgiliyi bir hazineye, rakibi de o hazineyi bekleyen ejderhaya benzetir.

Şair, beyitte, rakibin büyüklüğü ve gücü üzerinden sevgilinin güzelliğine vurgu yapmaktadır. Çünkü hazinenin büyüklüğü, onu bekleyen ejderhanın büyüklüğü oranındadır. Bu tuhaf hazinenin ejderhası o kadar büyüktür ki tatlı sözlerle yanına çekip, bir nefeste yahut bir kerede âşığı yutabilir.

Rakîbdin ol ay efsûn bile fen örgenmiş

Perîga dîv ni ta'lîm kıldı körbüzlük (FK, 340/4)

Şair, sevgilinin bazı menfi hususiyetlere sahip olmasının sürekli yanında dolaşan rakipten kaynaklandığını düşünür. O ay gibi güzel sevgili, yaptığı tüm hileleri/*efsûn-fen*, tıpkı periye *dîv*in şeytanlık/*körbüzlük* öğretmesi gibi rakipten öğrenmiştir.

Nezâre töhmetin iylep kirer közümge rakîb

Sirişkim aksa ni tang kim közüm ara hasdur (FK, 194/2)

Şair, sevgiliye bakmasını engellemek için nerdeyse gözünün içine giren rakibi, gözüne kaçan, gözünü yaşartan ve görmesine mani olan bir çöpe/*has* benzetmektedir.

Beyitte, ilk mısrasının sonundaki *rakîb* lafzı ile ikinci mırranın sonundaki çöp/*has* lafzı birbirine mukabil kullanılmaktadır.

Tikenler içre bolur gül ni tang ger ol gül-rûh

Hem itse meyl hemîşe rakîbler sarı (NŞ, 606/2)

Şair, sevgilisini güle, etrafındaki rakiplerini de dikenlere/*tiken* benzetmektedir.

Hâh tîğ-i cevr yâ tîğ-i zebân birle rakîb

İltifâtî kılmadı könglümge kim ağrıtmadı (NŞ, 602/3)

Rakibin dili kılıç gibidir, konuşmaları gönlü ağrıtır. Âşık şair, sevgilinin cevr etmemesinden, rakibin de sözleri ile yaralamamasından şikâyet etmektedir.

Çarhdın köp boldı âhım dûdıga bâ'is rakîb

Yüzi anıng rûzigârım dik kara bolsa ni tang (NŞ, 363/4)

Şair, *rakîb* ile ilgili bir algıyı verirken bunu da bir hüsn-i ta'lîle bağlamayı ihmal etmez. Sürekli kötülük peşindeki rakibin yüzü karadır. Şaire göre bunun nedeni, rakibin, felekten daha çok ah almasıdır.

Rakîbin Bazı Fiilleri: ***Hücûm iyle-, mâni‘ bol-, töhmet iyle-, canga tiken ur-, taş at-, kasd et-, kasdına it koy-, il ara yay-, kan töktür-, kûyıdın çıkar-, katl iste-, kanına kir-, kasd ü kin, köngül ağrıt-, ta‘n it-, töhmet isnâd iyle-, taksîr tahrîr iyle-***

Katlim istep kanlıg eşkim seylidin ötti rakîb

Ni üçün yâ Rab kirer irkin günehsiz kanıma (NŞ, 569/4)

Rakip, şairin kanlı gözyaşı dökmesine bile aldırmayarak, haksız yere onun öldürülmesini istemektedir. Şair ise günahsız olduğunu söyleyerek yaratıcıya iltica etmektedir.

Beyitte, rakip ile alakalı kullanılan *kanına gir*- tabiri, haksız yere birinin öldürülmesine sebep olmak manasınadır.

Kasdıma her yandın ol kûy itlerin koy ay rakîb

Kim selâmet perdesin yüz pârelig könglüm tiler (GS, 182/5)

Şair, bunalmış bir durumdadır ve rakipten sevgilinin mahallesinin itlerini kendini öldürmeleri için üzerine salmasını istemektedir.

Kasdına it koy- tabiri, birisinin üzerine köpekleri saldırtmak manasınadır.

Işkıng otın ki yaşurdum il ara yaydı rakîb

Kim ısıtmanı nihân tutsa kılur merg ‘ayân (GS, 489/4)

Âşık, aşkını bir sır olarak saklamak durumundadır. Fakat rakip, bu sırrı öğrenmiş ve dalga geçip ayıplamaları için bunu halka yaymıştır.

Şair, aşkı ateşli bir sıtmaya benzetir. Bir hasta, sıtmaya yakalandığını gizlese bile nihayetinde öldüğünde herkese malum olacaktır.

Şair, beyitte, âşıkların gördüğü muameleyi, sıtmalı hastaların cemiyet tarafından tecrit edilmelerine benzeterek vurgulamaktadır. Burada rakibin rolü ise bir kimsenin âşık olduğunu herkese duyurmaktır. Bu haberin cemiyet arasında yayılması, o kişiye sıtmalı muamelesi yapılması manasına gelmektedir.

Nevâyî üzre hücûm iylese rakîblering

Ni tang gedâga hemîşe gulû kılur itler (FK, 186/7)

Şair, kendini sevgilinin mahallesinde dolanan bir dilenciye, kendine saldıran mahalle itlerini de rakiplere benzetmektedir.

Rakipler, âşığın üzerine köpekler gibi hücum etmektedir.

İstesem hüsnüng zekâtın ger bolur mâni‘ rakîb

Ni ‘aceb kim it bolur dâyim gedâ birle ‘adû (FK, 533/3)

Mahalleye zekât toplamaya gelen dilencilerin baş düşmanı o mahallenin köpekleridir. Şair, sevgilinin mahallesine, onun güzelliğinin zekâtını almaya gelmiştir fakat rakipler ona mani olmaktadır.

Tiken canımga urdı gül-şen içre

Rakîb ol gül ki cânânımga attı (FK, 655/3)

Rakip, âşığı üzmek için sevgiliye gül atmaktadır. Bu fiili ile muradına ermiştir çünkü attığı gülün dikenleri âşığa batmaktadır.

Rakîb ilgi cefâ taşı köp atsa bâ'is âhımdur

Anıng dik kim itik yil şâhdın saçkay semer her yan (BV, 504/2)

Beyitte, ah / آه lafzının harfleri şekil itibariyle dala ve meyveye benzetilmektedir.

Şair, kendini bir ağaca, çektiği ahları meyvelerine, rakibi de bu ağaca taş atan birine benzetmektedir.

Rakîbingga disem la'net yiri bar kim sanga nâ-hak

Mining kanımnı töktürmekke ol mel'ûn irür bâ'is (NŞ, 91/7)

Sevgili, âşığın kanını dökmektedir fakat şair buna sebep olanın rakip olduğundan emindir. Bu yüzden onun laneti hak ettiğini düşünür ve rakibi *mel'ûn* olarak anar.

Kûyidin bizni çıkarmakka rakibâ yığma hayl

Hâsni kavmakka nesîmî bes imes hacet uruş (NŞ, 247/5)

Âşık şair, çektiği sıkıntılar yüzünden çok zayıflamış ve adeta bir çöp kadar kalmıştır. Rakip, âşığı bu haliyle bile sevgilinin mahallesinden kovmaya niyetlidir ve bunun için yanında nerdeyse bir ordu/*hayl* getirmiştir. Şair ise bir çöpü kovmak için bir yelin yeterli olacağını söyleyerek rakibe cevap verir.

Yana cihân kıla-sın bizge kasd u kin bârî

Rakîb ile bola-sin yâr u hem-nişîn bârî (NŞ, 646/1)

Âşığın en büyük rakiplerinden biri de felektir. Beyitte canına kastettiğini ve kendine kin güttüğünü düşündüğü cihana, rakip ile yar ol diyerek aslında ona beddua etmektedir.

Köngüller kuşları ol kûy gül-zârıga tüşmiş üns

Rakîbâ koy cefâ taşın atıp bir dem uçurmagnı (GS, 602/2)

Şair, sevgilinin mahallesini bir gül bahçesine, âşıkların gönüllerini oraya alışıp konan kuşlara, rakibi de taş atarak bu kuşları oradan kovan birine benzetmektedir.

Rakip, *cefâ* taşları atarak âşıkların gönüllerini sevgilinin mahallesinden ürkütüp kaçırmaktadır.

Hân-ı vaslıngdın eger kavsa rakîbing rağmıga

Könglüm ister dik tahayyül birle mihmânıng bolay (GS, 670/2)

Rakip, şairi, sevgilinin bir sofra gibi serilmiş güzelliğinden kovarak mahrum bırakmaktadır. Rakip, sevgiliye olan yakınlığından dolayı fiili bir yaptırıma sahip olsa da âşığın hayallerine engel olamayacaktır.

Yâr öltürgeli ‘ışk ehliga yüz ming töhmet

Ey rakîb aylama barın manga isnâd iyle (BV, 562/3)

Âşık şair, beyitte, rakîbin en tesrili silahlarından birini mevzu bahis etmektedir.

Beyitte geçen *töhmet isnâd iyle-* tabiri, iftira atmakla aynı manadadır. Yani âşıkların baş düşmanı olan rakîb, onları zan altında bırakmaktadır. Bu fiilinin başlıca sebebi ise yârin onlara kızıp onları öldürmesini sağlamaktır. Ayrıca bu zanların çokluğu, beyitte, *yüz ming* lafzı ile verilmektedir.

Çün rakîb ağrıttı könglümni anga dağ örtedim

Bağlagan dik it cerâhat eylegen üstinde pul (NŞ, 371/5)

Rakip, âşığın gönlünü ağrıtmıştır. Âşık şair, bu acıyı unutmak için gönlünü dağlamıştır. Kendine bu acıları yaşatan rakibi de ite benzeterek hakaretle anmaktadır.

Kûyige tapmas Nevâyî yol rakîbi ta‘nıdın

Gûyiyâ ol it sürüptür eylep efsûn her taraf (NŞ, 308/7)

Rakibin en tesirli silahlarından biri de *ta'n* eylemektir. Ayıplamak, iftira atmak kötülemek, dedikodusunu yapmak vb. pek çok menfi manaya gelen bu fiil ile rakip, âşık şairi, sevgilinin mahallesinden uzaklaştırmaktadır.

Şair, rakibin tanını bir büyüye/*efsûn*, kendisini de büyülenmiş gibi her tarafta sürten fakat bir türlü evinin yolunu bulamayan bir köpeğe benzetir.

Rakîb bîhûde takrîri birle yüz taksîr

Za'îf gam-zedeler atıga rakam kıladur (GS, 189/3)

Şaire göre rakîb, sevgiliye, yüz taksir isnat ederek âşıklar adına yazılar/*takrîr* yazmaktadır. Hâlbuki âşıklar zayıf ve gamzededir ve biraz beklese zaten öleceklerdir.

Beyitte, rakibin, yüz kusur isnat ederek jurnal/*takrîr* diyebileceğimiz bazı yazılar yazdığı ve bunları sevgiliye gönderdiği ifade edilmektedir.

Rakîb Korkusu

Yâ mizâcıng tünd ikendin yâ rakîbing vehmidin

Baka alman niçe köz ister sanga bakmak heves (FK, 250/3)

Âşık şair, sevgilinin sert mizacı yüzünden yahut rakipten korktuğu için sevgilinin yüzüne bir türlü bakamamaktadır.

Diding kûyide bolgumdur Nevâyî birle hem-sohbet

Rakîb âhir köp anıng birle bolma bu makâm içre (FK, 598/9)

Şair, kendisine mahallemde sohbet edelim diyen sevgiliye, rakiplerin çok olduğunu söyleyerek orada buluşmak istemediğini ifade eder.

Sevgilisi Olanın Rakîbi Olur

Rakîb ol nev‘ irür cânânga mahsûs

Ki mühlik derdi anıng cânga mahsûs (FK, 286/1)

Sevgilisi olanın rakibi olur, rakibi olanın canı yanar diyen şair, meseleyi bir *darb-ı mesel* edasıyla hülasa etmektedir.

Âşık, Mâşuk ve Rakîb

Yana başlamış bâde içmek habîb

Manga içmey olgay mu sabr u şikîb

İçer-min veli kim içer kanıdın

Habîbim bile bâde her dem rakîb

Nasîb-i rakîbing eger mey bolup

Nasîbim mining bolsa kan yâ nasîb (FK, 681/VIII/71-73)

Âşık, sevgilinin/*hahîb* yanına bile yaklaşamazken *rakîb*, sevgili ile birlikte bade içmektedir. Şair, bu durumu, rakip bade içerken ben kan yutuyorum diyerek tasvir eder.

Kilse yâr u bolmasa hem-reh rakîb-i tire-rây

Kılmasa gerd imtizâcı âb-ı hayvânımnı lây

Kilse yâr u hem-rehi bolsa rakîb âzürde-min

Kilmese yâr u rakîbi kilse ser-vaktımga vây (BV, 636/1, 2)

Şair, yârinin gelmesine sevinememektedir. Çünkü yâr gelince yanında soğuk yüzlü rakip de gelmiştir. Âşık-şair, yâr ile beraber rakip de gelirse gücenir, yâr gelmeyip de yalnızca rakip geldiğinde ise hüznü ikiye katlanır. Çünkü hem yâri ile hususi bir mülakatı kaçırmıştır hem de rakip ile muhatap olmak zorunda kalmıştır.

Kim rakîbim bolsa bes kim yâr iyler iltifat

‘Âlem ehlin sagınur-min kim manga bolmış rakîb (BV, 49/5)

Âşık şaire kim rakip olmuşsa sevgili ona iltifat etmektedir. Sevgili âşıktan başka herkese iltifat etmektedir ve bu durumda şair, herkesi rakip olarak görür.

Rakîb bezmide mahsûs boldı min merdûd

Tapıp penâh yıraktın nezâre iyler-min (FK, 523/2)

Rakip, sevgilinin bezminde kendine mahsus bir yer bulurken âşık şair, uzaktan seyr etmek zorunda kalmaktadır.

Rakîb kilmeki ol nûş-leb sanem birle

İrür niçük ki birev ‘ömr tapsa gam birle (FK, 592/1)

Burada da şair, put kadar güzel ve şarap gibi dudakları olan sevgili ile birlikte rakibin de gelmesini bir kimsenin ömrünün gamlı bir şekilde uzamasına benzetmektedir.

Öz ilgi birle ger öltürse bâk yok veh kim

Rakîb allıda üftâde vü dîjem kıla dur (GS, 189/5)

Şair, bir âşık olarak sevgilin elinde can vermekten korkmamaktadır. Şairin korkusu, sevgilinin bunu *rakîb* karşısında yapmasıdır. Şair, düşkünlüğünü ve üzüldüğünü rakîbin görmesini istememektedir.

Rakîb ve Âşık

Tüşte kördüm yârnı handân rakîbin utruda

Reşkdin her lahza tiş kırçıldatur-min uykuda (BV, 27/1)

Şair, yârini düşünde rakibin karşısında ve mutlu bir şekilde görmüştür. Bir *hüsn-i ta'lîl* ile de geceleyin dişlerini gıcırdatmasını/*kırçıldat-* rakibin bu halini kıskanması ile ilişkilendirir.

Rakîbler taşı yâ itlering tişidin irür

Oluk yol üstide körseng ten-i nigârımnı (NŞ, 610/5)

Şair, beyitte, sevgiliye hitaben, kanlar akan vücudunun bu hale gelmesinin sebeplerini şu şekilde açıklar: Ya itlerin ısırmıştır yahut rakipler taş atmıştır!

Kan, şairin yaralı vücudundan oluk gibi akmaktadır ve vücudu yol üstündedir. Rakibi, sevgilinin itleri ile bir tutan şair, kendine reva gördükleri muameleyi mübalağalı ve tekitli bir şekilde sevgiliye bildirmektedir.

Manga 'ışk ara ölmek âyin irür

Rakîbâ yana san'at irşâd kıl (NŞ, 369/5)

Âşık şair, aşk yüzünden ölmenin kendine âdet olduğunu söyleyerek rakibe, kötülük yapmaya devam etmesini ve ondan korkmadığını söylemektedir.

Şair, beyitte, âşıkları öldürmenin rakibinin sanatı olduğunu söylemektedir. Bu ifade ile şair, onun bu işte nasıl maharet kazanıp ustalaştığını vurgulamaktadır. Rakip, öldürmekte, bir âşık olarak şair de ölmekte maharet kazanmıştır.

Munglug köngülning âhıdın itmes rakîb vehm

Yok itke bâk ‘ışk gedâyı ‘asâsıdın (BV, 471/3)

Aşk yüzünden zayıf düşüp gedâlık yapan birinden, köpekler, elinde asa olsa da korkmamaktadır. Şair, bunu *rakîb* ile olan münasebetine benzetir. Zayıf dilenciden itlerin korkmadığı gibi rakip de âşıktan ve ahlarından korkmamakta ve ona sürekli saldırmaktadır.

Za‘f ara ol kûyidin südrer kolum tartıp rakîb

Benddin ayırgu diktür kılsa nâ-hencâr küç (BV, 98/5)

Rakîbin âşığa yaptığı kötülüklerin en başında, onu sevgilinin mahallesinden uzaklaştırmak gelmektedir. Şair, beyitte, bu hadiseyi dramatize ederek tasvir etmektedir.

Âşık, aşk yüzünden son derece zayıf düşmüştür, rakip kolundan tutup sürükleyerek onu sevgilinin mahallesinden uzaklaştırır. Şair, aşırı güç kullandığı için kolumu koparacak gibi beni sürükler diyerek bu durumu daha da vurgulu ifade etmektedir.

‘Âşık öltürmekke çıkmış mest veh ‘ışkım sözin

Ay rakîb itseng ni ol bî-bâk nâdânımga ‘arz (GS, 290/5)

Mest sevgili, düşünemeyecek ve etrafındakileri idrak edemeyecek bir haldedir. Âşık şair, bu durumda rakibin, aşk sırrını sevgiliye açmasından korkmamaktadır.

Dîvân şiiri geleneğinde sevgili, âşıklara eziyet etmekte ve âşık da aslında bunu istemektedir. Şairin, *rakîb*ten, aşk sırrını sevgiliye söylemesini istemesinin nedeni, sevgilinin kendine eziyet etmesini sağlamaktır.

Köngli mihr eyler ‘ayân körgeç rakîbi yüzini

Körmegünçe zâg çıkmas cevheri pülâdnıng (GS, 369/4)

Şair, ateş görmeyince çeliğin cevherinin ortaya çıkmayacağından hareketle, sevgilinin rakîbinin yüzünü görmenin de âşığın gönlünü parlattığını söylemektedir.

Yani âşık şair, gönlünü olgunlaştırabilmek için *rakîb*in yüzünü görmeye katlanması gerektiğini düşünmektedir.

Ölgen itin ay haste Nevâyî vü rakîbin

Çün körsem iti allıda leşing sagınur min (GS, 463/7)

Şair, sevgiliyi rakipten kıskanmaktadır. Bu kıskançlığını beyitte şu şekilde vurgulamaktadır: Sevgilinin ölen itinin leşini bile rakibin itinden kıskanırım!

Burada şair kendini, hasta ve ölmek üzere olan bir ite benzetmekte, öldüğünde ise cesedinin rakibin itlerine yem olmasını istememektedir.

Rakîbin Katli Vaciptir

Tilbedür nâ-kes rakibing katl irür vâcib anga

Mundın özge yok ‘ilâcı it kim ol bolgay kutuz (NŞ, 206/4)

Şair, *tilbe* ve *kutuz* lafızları ile rakibi kuduz bir ite benzetir ve yine onu tahkir içeren *nâ-kes* lafzı ile anar. *Nâ-kes*; mendebur, nekes, işe yaramaz, faydasız manasınadır. Yani rakip, hem işe yaramaz hem de kuduz olduğu için tehlikelidir. Bu sebeplerle âşık şair, onun hakkındaki kesin hükmü şöyle verir: Katli vaciptir!

Rakîb ve Sevgili

Niçe nihânî işâret rakîbler sarı

Köz uçıdın nazarî hem garîbler sarı

Sevgili, garip âşıklara göz ucu ile bakarken, rakîblere gizli gizli işaretlerde bulunmaktadır.

Yana başlamış bâde içmek habîb

Manga içmey olgay mu sabr u şikîb

İçer min velî kan nidin kim içer

Habîbim bile bâde her dem rakîb

Nasîbi rakîbining er mey bolup

Nasîbim mining bolsa kan ya nasîb (GS, 682/IX/1-3)

Şair, habîbi ile rakîbinin birlikte içmesinden dolayı çok üzülmektedir.

Şaire göre sevgili ile bade içmek rakibe nasip olmak, âşığın nasibi ise kan yutmaktır.

Kaysı bir töhmet ki bizge kılmadı nisbet rakîb

Kaysı birni kim işitkeç kılmadı habîb bâver habîb

Çün rakibimga rakîb irdi habîb irdim tirig

Niyley ölmey kim habîbimga habîb olmış rakîb (NŞ, 49/1, 2)

Yukarıdaki beyitlerde, rakib, âşık hakkında sevgiliye sürekli asılsız suçlar isnat etmektedir ve sevgili de duyduklarının her birine inanmaktadır. Habibin, aşığı dışlaması yetmiyormuş gibi nihayet *rakîb* ile *habîb* dost da olurlar. Bu durumda âşık şair, ölmeyi ister.

Firâk yitmes idi kim rakîb sohbeti hem

Tamug bes irmes idi kim izâfe boldı ‘azâb (NŞ, 50/3)

Sevgiliden ayrı düşmüş şair, üstüne bir de *rakîb* ile sohbet etmek zorunda kalmıştır. Şair, bu durumunu, cehennemde olmak yeterince kötü değilmiş gibi bir de azap çekiyorum diyerek ifade etmektedir.

Nevâyî’ni kavup ister rakîbin

Gedâ mahrûm it mahrem tüşüptür (NŞ, 168/7)

Sevgili, rakibin sözleri yüzünden âşık şairi yanından kovmuştur fakat rakip, hala yanındadır. Şair, kendini gedâya, rakîbi de ite benzeterek; dilenci/*gedâ* sevgiliden mahrum kalırken itler ona mahrem oluyorlar demektedir.

Manga ki târ-ı vefâ best eyledi ol dem

Rakîb birle anı muhkem itse neylege-min (NŞ, 375/2)

Sevgili, âşık şaire şimdilik vefalıdır. Şairin korktuğu tek nokta, bu vefa bağlarının bir gün çözüleceği değil, sevgilinin tüm vefa ipleri ile sıkıca rakibe bağlanacağıdır. Böyle bir şey olduğunda ise şair, ne yapacağını bilememektedir.

Şair, aşağıdaki beyitte de benzer bir durumdan bahsetmektedir:

Min ki hem-dem idim kavdı neyley aldım kim

Rakîbni özige hem-dem itse neylege-min (NŞ, 475/4)

Âşık şair, önceleri sevgiliyle yakındır fakat daha sonra kovulmuştur. Şair, kovulmaktan çok, yerini rakibin doldurmasından endişelidir.

Rakîb, Âşığı Aşktan Usandırır

Yıllar habîb vaslı müyesser ise gehî

Meyli rakîb cânibi barıga arzımas (BV, 223/6)

Şair, yıllar sonra bir gün sevgiliye kavuşmak nasip olacaksa da beklemek niyetindedir fakat işin içinde *rakîb* vardır. Onunla bir an bile karşılaşma düşüncesi şairi aşktan soğutur ve bunların hiç birine değmez der.

Niçe kim mahrûm olup bolgay anga mahrem rakîb

Şükr kim gayret tarîkin ‘âkıbet yâd eyledim (NŞ, 412/5)

Âşık şair, sevgiliden ne kadar mahrumsa *rakîb,* sevgiliye o kadar yakındır.

Yukarıdaki beyti aldığımız gazelin tamamı göz önünde bulundurulduğunda, sevgilin eziyetlerine bir de *rakîb*le olan yakınlığının eklenmesi âşığın aşkını terk etmesine neden olmaktadır.

2. 113. RÂKIM (راقم)

râkım (A.) **1.** yazan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Yazıcı. Müstensih. Kâtip. (bknz. *kâtib*)

Şiirde, *râkım* tipinin *mektûb eyle*- tabiri ile ve nazmı güzel bir yazı ile istinsah etme işi ile birlikte anılması, bu melekten olanların görev tanımlarını vermektedir. Müsveddeye müellif hattı ile yazılmış mektupları ve şiirleri güzel bir yazı ile temize geçmek de *râkım*ın görevidir.

Râkım tipi yalnızca güzel yazı yazan bir hattatı değil, esasen resmi yazışma usulünü bilen bir kâtibi ifade etmektedir. Yani *râkım* lafzı, resmi bir hattatı tanımlamaktadır.

Epitetler: *mektûb, mektûb eyle*-

Tilberep irmiş-sin ey râkım hemol közin perî

Kim cünûnumnı perî-zâdımga mektûb eyleding (NŞ, 348/4)

Âşık, cinnetini peri gözlü ve periden doğmuş kadar güzel sevgilisine mektupla haber veren râkıma kızmaktadır.

Beyitten, râkımın görevinin, mektup yazmak yahut yazılmış müsveddeyi temize çekmek olduğu anlaşılmaktadır.

…letâfet-şi'âr nâzımlar zarâyifi ve zarâfet-disâr ***râkım****lar letâyifi* [118] …(GS, Hutbe-i Devâvîn, s. 9)

Şair, Garâibü's-Sıgar'ın başındaki mukadime niteliğindeki *Hutbe-i Devâvîn*'de, *nâzım*ların yazdığı zarif şiirleri yine zarif bir şekilde yazıya geçiren *râkım*lardan bahsetmektedir.

[118] Bu ibare, şairin, Süheylî'nin şiirlerinden bahsettiği kısımda geçmektedir.

2. 114. RAKKÂS (رقاص)

rakkâse (A.) رقاصه dansöz, çengi. rakkâs (A.) رقاص **1.** Dans eden, oyun oynayan. **2.** sarkaç. (Türkçe-Farsça Sözlük)

semâ‘ (A.) سماع **1.** işitme, dinleme. **2.** Mevlevî ayinlerinde dervişlerin dönmesi. (Türkçe-Farsça Sözlük)

pây-kûb çârçûb vezninde. Köçek ve rakkas manasınadır. Fi'l-i emr dahi gelir. (Burhân-ı Kâtı‘)

yâfir sâgir vezninde. Çengi, köçek, rakkas manasınadır. Kesr-i fâ ile de lügattir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki Tip. Rakkas. Dansçı.

Rakkâs, danslı bir gösteri icra eden bir kimseyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Dans etmek, dönmek ve oynamak anlamlarına gelen *semâ* ve *semâc* lafızları birlikte geçmektedir. Şair, bir usule göre dans edilen, hem etraftakilerin hem de *rakkâs*ın alkış tuttuğu ve dansçıların yüzlerinin kapalı olduğu bir eğlence meclisi/*bezm* tasvir etmektedir.

Şaire göre, eğlence meclislerinin/*bezm* ve misafir/*mihmân* ağırlama törenlerinin vazgeçilmez oyuncusu olan *rakkâs*ların başlıca işlevi, meclistekileri *vecd*e getirmektir.

Şairin pek çok sanat dalındaki münekkitliğini, raks mevzusunda da görürüz. Mecliste herhangi bir *rakkâs* olmadığı halde bile ortamdan etkilenerek vecde gelip el çırpıp raks etmeye başladığını anlatan şairin raksa olan tutkusu anlaşılmaktadır. Coşku ile ve içten gelerek dans etmeyen bir *rakkâs*ın dansını ise şair, filin dans etmesi gibi gülünç bulmaktadır.

Epitetler: *semâc, devr-i semâc kıl-, semâ‘, avuç kak-, usûl, bezm, vecd*

Kılmay ol zühre-cebîn bezmde bir devr-i semâc

Ni üçün boldı ikin şifte könglüm rakkâs (BV, 271/4)

Sema devri/*devr-i semâc,* dönerek dans etmek yahut sema etmek manasınadır. Beyitten, eğlence meclislerinde/*bezm* dans eden güzellerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Şair, bir mecliste/*bezm* Zühre yıldızı gibi parlak alınlı bir güzelin sema etmediği halde vecde gelip raks etmektedir. Bu duruma kendisi de şaşırmaktadır.

Beyitteki lafızlardan, şairin bu rakkâsı Zühre gibi parlak alınlı/*zühre-cebîn* olarak tasvir etmesi yüzünün kapalı olmasından ve yalnızca gözleri ve alnı açık olmasından dolayıdır. Beyitte şair, dans eden bu *rakkâs*ların işlevini de vermektedir: Meclistekileri vecde getirmek.

Rakkâs lafzının müzekker sığasında olması ise ayrıca dikkat çekicidir.

Semâ‘ vecd ile eger bolmasa müyesser imes

Ki külgü bâ’isidür kılsa fîl özin rakkâs (NŞ, 271/5)

Bu beyitte ise şair, *semâ*nın *vecd* ile olması gerektiğini yani coşku ile ve içten gelerek olması gerektiğini, zorlama ile olursa filin rakkaslığı gibi komik görüneceğini söyler.

Beyitten fillerin dans benzeri hareketlerle yaptığı bir gösteriye de telmihle şair, kötü bir dans gösterisini tenkit etmektedir.

Avuç kakar min öz ahvâlime tahayyürdin

Remîde könglüm irür bu usûl ile rakkâs (GS, 282/5)

Avuç kak- bir nevi alkış tutmayı ifade eder. Şair, bunu şaşkınlıktan yapmaktadır. Hızlı bir ritimde atmakta olan korkmuş gönlü-kalbi ise bu alkışa uygun dans eden bir rakkâsa benzetilmektedir.

Mihmân bolmak imiş cân öyide

Yâr kim könglüm boluptur rakkâs (FK, 288/3)

Can evinde yâr misafir/*mihmân* olunca şairin gönlü *rakkâs* olmuştur. Bu beyit iki şekilde yorumlanabilir: Ev sahibinin, misafiri ağırlamak için sağa sola koşuşturması bir *rakkâs*ı andırır yahut âşık, sevgili gibi ağır bir misafiri ağırlamak için *rakkâs*ların da olduğu bir eğlence düzenlenmiştir.

2. 115. RÂVÎ (راوى)

râvî (A.) **1.** rivayet eden, râvi. **2.** söyleyen, anlatan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Rivayet eden. Rivayetçi. Hikâye yahut menkıbe anlatan. Kıssa-hân.

Lügatte, bir sözü yahut kıssayı nakleden kimseyi tanımlarken şiirde daha çok bazı halk hikâyelerini ve kıssalarını aktaran kimseleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Fıkıhta, peygamberin hadislerini nakleden kimse için kullanılan kelime, yine şiirde, peygamberin hayatından menkıbeler nakleden kimse anlamında kullanılmaktadır.

Şiirde, *kıssa, dâstân, hadîs, efsâne* terimleri *râvî*nin anlattığı hikâyelerin türünü tanımlamaktadır. Şair, doğrudan bu türlerin çerçevesini çizmemekle beraber bazı ipuçları ile bu kavramlarının ayrım noktalarını vurgular.

Peygamber ve sahabenin hayatından menkıbeler; kabir hayatını tasvir eden dini içerikli rivayetler; Ferhât ile Şîrîn, Leylâ ile Mecnûn ve *Kıssa-i Yûsuf* gibi aşk muhtevalı halk hikâyeleri; *kıssa-i Hamza* gibi hamaset hikâyeleri *râvî*nin anlattığı hikâyelerin muhtevasını teşkil etmektedir.

Halkı etkilemek, hayrete düşürmek yahut ağlatmak kıssa anlatan kimse/*kıssa-hân* anlamında kullanılan *râvî* tipinin birinci hedefidir.

Bir edebiyatçı olarak şairin *râvî* ile münasebeti ayrıca dikkat çekicidir. *Râvî*yi tam bir edebiyatçı olarak görmeyen şair, sözü uzatmak, bazı sanatları görememek, mesnetsiz ve delilsiz hikâyeler anlatmak noktalarında râvî'yi eleştirirken; bir âşık olarak, çoğu zaman anlattığı hikâyelerden etkilenmez, kendi aşk macerasını daha tesirli bulur ve *râvî*yi kendi hikâyesini anlatmamak noktasında tenkit eder.

Epitetler: *kıssa-i Hamza, kıssa-i Yûsuf, şerh, âğâz, âğâz kıl-, kıssa, el-kıssa, hadîs, efsâne, dâstân, Ferhâd ü Mecnûn kıssası*

Ravî ve Halk Hikâyesi

Otıdın Mecnûnnıng iy râvî ni hayret kılga-min

Min ki yüz pervâne andak mihnet-âbâdımda bar (FK, 200/3)

Leylâ ve Mecnûn kıssasını anlatan *râvî*, anlattığı hikâyeden âşık-şairin etkilenmesini beklemektedir. Şair ise aşk yüzünden mihnet çektiği evinde, kendini ateşe atan yüzlerce pervane görmüştür ve anlatılan kıssa onu hayrete düşürmemektedir.

Pehlivân mâtemning ser-güzeşti ve manzûr sebz-hat firâkınıng ser-nüvisti:

Pehlivân irdi mining yârim u pür-şûh enîsim

Biri öldi vü biri itti işim boldı te'essüf

Râviyâ hecrlerdin manga yoktur kiçe uyku

Kıssa-ı Hamza digil gâhî vü gâh kıssa-ı Yûsuf (GS, 696/1, 2)

Bu kıtada râvî'nin kimliği ve mesleği ortaya konulmaktadır. Şair, Müslüman halk arasında en çok sevilen halk hikâyelerinden olan *Hamzanâme* ve Kur'an'da da

geçen *Kıssa-i Yûsuf* hikâyelerini anlatma işini yapana *râvî* demektedir. Ve beyitten anlaşıldığına göre *râvî* bu işi geceleri yapmaktadır.

Şairin râvîden istediği hikâyeler ile ilk beyitteki *pehlivân* ve *pür-şûh enîs* lafızları arasında ayrıca bir *tenâsüb* bulunmaktadır. *Pehlivân* ile kahramanlık kıssası olan *kıssa-i Hamzâ*; beyitteki *pür-şûh* lafzı ve kıtanın açıklama metnindeki *manzûr sebz-hatt* olarak geçen güzel genç ile de *kıssa-i Yûsuf* arasında bir bağlantı vardır.

Diğer bir yandan ayrılık/*hecr* yüzünden uyuyamadığını belirten şair, *râvî*'den *kıssa* anlatmasını ister. İşlevsel açıdan bakıldığında, gece vakit geçirmek için *râvî*'ye ve hikâyelerine başvurulmaktadır.

Kıtanın bize sunduğu imkân dâhilinde, *râvî*den yahut *kıssa-hân*dan hangi hikâyeyi veya hangi tarzda hikâye anlatmasının rica edilebildiği de anlaşılmaktadır.

Râvî ve Hadîs Rivayeti

Nevâyî olmadı râvî hadîsidin hoş-hâl

Ki bu habîb ü enîs aytur ol Hubeyb u Enes (FK, 234/7)

Şair, *râvî* lafzı ile kelimenin *ilm-i hadis* ıstılahındaki kullanımı arasında *îhâm-ı tenâsüb*'e dayalı bir kelime oyunu yapmaktadır. *Hubeyb bin Adiy* ve *Enes bin Mâlik* en çok hadis rivayet eden muteber *râvî*lerdir. Ayrıca peygambere yakınlık mevzusunda da en meşhur sahabelerdendir. Her iki sahabenin hayatları ve peygambere olan yakınlıkları vaazlarda sıkça kullanılır. Şair, bu iki sahabenin doğrudan isimlerini söyleyerek onlardan bahseden bir *râvî*nin naklettiği menkıbeyi beğenmemekte ve aslında doğrudan isimlerini söylemek yerine *habîb* ve *enîs* şeklinde söyleseydi daha tesirli olurdu demektedir:

Hubeyb yerine *hâbîb* diyerek bu sahâbenin peygambere olan muhabbetini; Enes yerine de *enîs* diyerek de yine bu sahabenin peygamberle olan çok yakın dostluğunu vurgulayan şair, bir edebiyatçı olarak, bir hikâye anlatıcısı olan *râvî*'yi, kelime seçimi konusunda tenkit etmektedir. Şaire göre *râvî,* hikâyeyi anlatmakta fakat buradaki cinas sanatını kaçırmaktadır.

Şairin aslında kelime seçiminde dikkat ettiği diğer bir husus kelimelerin anlamlarını değiştiren kalıplardır. Râvînin kullandığı *hubeyb* lafzı *ism-i tesğîr* sığasındadır ve küçülme ifade etmektedir. Şair, bu küçültme anlamını bu büyük sahabeye yakılaştıramamaktadır. Kelimenin, bu *habibçik* anlamı yerine kalıcı ve uzun süreli sıfatlar ve isim yapan *sıfat-ı müşebbehe* sığası ile *habîb* demeyi tercih eder ki bu sahabenin peygamber ile olan uzun süreli ve güçlü dostluğuna bir işarettir. Râvînin diğer tercihi de Enes'tir ve yalnızca *dost* demektir. Şair, yine aynı sebeplerden dolayı bu kelimeyi de, *habîb* gibi, *enîs* şeklinde yani müşebbeh sıfat haliyle kullanmayı tercih eder.

Râvî'nin Dînî Kıssalar Anlatması

Songgı uykum şiddetin nakl itme râvî zinhar

Kiltürür bolsang anga uyku kiçe efsâne dip (BV, 64/4)

Ömrün sona ermesi ve kabir hayatıyla ilgili menkıbeler anlatan bir kimseyi *râvî* olarak tanımlayan şair, mesnetsiz anlattığı bu hikâyeler için *efsâne* tabirini kullanır ve şimdiden uykusunun geldiğini söyleyerek mizah yollu tenkit eder.

Beyit, râvî'nin anlattığı hikâyenin türünü *efsâne*; işlevini ise uyku getirmek olarak tanımlamaktadır.

Râvî ve Etkileyici Kıssa Anlatma

İsteseng bir kıssa ey râvî ki il köp yıglagay

'Işk ara körgenlerinming şerhidin âğâz kıl (BV, 389/2)

Şair, halkı ağlatacak bir kıssa arayan *râvî*ye, *istersen aşkta gördüğüm yaşadığım tecrübelerimi anlat* demektedir.

Râvî'nin niyeti, anlattığı hikâyenin halkı etkilemesidir ve mesleki başarısı buna bağlıdır. Dinleyenleri ağlatacak kadar tesirli bir aşk hikâyesi yaşadığını söyleyen şair, *râvî*ye şahsî serüvenlerini anlatmasını salık verir.

Beyitte geçen *şerh, kıssa* ve hikâyeye başlamak anlamında kullanılan *âğâz kıl-* lafızları *râvî* ile tenasüplü kullanılmaktadır.

Kılıp Ferhâd u Mecnûn 'ışkı otın şerh ey râvî

Bolup germ-i tekellüm fâriğ olmış-sin meğer mindin (BV, 467/6)

Şair, râvî'den kendi aşk hikâyesini de anlatılmasını istemektedir. Fakat Ferhâd ve Mecnûn'un aşklarını anlatırken hararetlenen *râvî,* ateşli ateşli konuşurken şairin esamisini hiç okumamaktadır.

Beyitte, *râvî*'nin anlatma sırasında nasıl davrandığının altını çizen *germ-i tekellüm* lafzına dikkat edecek olursak, hikâyenin en hararetli bölümlerinde anlatıcının da hararetlendiğini söyleyen şair, üslûbunu beğenmiş olacak ki kendi hikâyesini de anlatmasını istemektedir.

Koyma yüz hûr u peri vasfıga ey râvî ki min

Kıble-i cân gayr ol hûr-ı perî-zâd iylemen (BV, 488/4)

Râvî hikâyesini anlatırken, hikâyedeki güzelin güzelliğini, periye ve huriye benzeterek tasvire girişir. Şair, *râvî*nin tarif ve tasvir ettiği güzelden etkilenmediğini ve kendi sevgilisinden başka bir tarafa asla dönmeyeceğini söyler.

Yine *râvî*nin anlatım sırasında ne tür bir tarz izlediği ile ilgili bir ipucu veren şair, *tasvîr* üslûbuna ve kullandığı benzetmelere değinmektedir.

Râvî ve Âşık

Mining efsânem irdi bü'l-'acabrak

Niçe Mecnûn sözin râvî uzattı (BV, 630/2)

Râvî'nin niyeti yine *acâib* bir hikâye anlatmaktır. Şairin hikâyesi daha ilgi çekici olduğu halde *râvî* Mecnûn'un hikâyesini anlatmaya devam etmektedir. Şaire göre bu sözü uzatmaktır ve üslubu bozar.

Beyitte, şair, yine *râvî*yi tenkit etmekte, sözü gereksiz uzatmakla -*haşiv*- ve daha etkili hikâyeler anlatmamakla suçlamaktadır.

*Râvî*nin anlattığı hikâye için *efsâne* lafzının, uslûbunu tarif için ise *bü'l-'acabrak* tabirinin kullanılması ayrıca dikkat çekicidir.

Diding ol ay vasfın ay râvî yana söz dimegil

Hûblardın kim sözüng irdi bu yirge tigrü hûb (GS, 52/2)

Râvî, şairin sevgilisinden yahut sevgilisine benzeyen bir güzelden bahsetmiştir, bu sözü şaire güzel ve doğru gelir ve başka güzellerden bahsetsin istemez.

Şair, *râvî*nin tasvirlerinden etkilenmiştir fakat bu etkilenmede betimlenen güzelin sevgilisine benzemesinin rolü büyüktür. Şair, *râvî*nin sözünü işte bu noktada güzel/*hûb* bulur. Mefhûm-ı muhalifi ile diğer kısımlarını güzel bulmadığı anlaşılmaktadır.

Dime râvî irür Ferhâd ü Mecnûn kıssası mühlik

Anı el-kıssa bir dâl ü elif bil dâstânımdın (GS, 508/6)

Şairin râvîye yine bir tenkidi söz konusudur. Ferhâd ile Mecnûn hikâyeleri *râvî*nin, helak edici/*mühlik* yani çok tesirli bulduğu iki kıssadır. Fakat şaire göre her ikisi de şairin aşk destanının yanında birer harf kalır.

Dal / د ve *elif* / ا harfleri, destan/*dâstân-dâsitân* / دا سـ تان kelimesinin başındaki ilk iki harfe tekabül eder. Yani şaire göre bu iki hikâye kendi destanının ancak ilk iki harfine tekabül etmektedir.

Beyitteki *el-kıssa*, *kıssa*, *destân*, *Ferhâd ü Mecnûn* ve *râvî* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır.

Şairin, kendi hikâyesi için *dâstân*, Ferhad ile Mecnûn'un hikâyeleri için *kıssa* lafzını tercih etmesi; bu türlerin uzunluk ve içerikleri ile alakalıdır. Kendisi için kullandığı destan/*dâstân* lafzı daha uzun ve daha edebî bir hikâyeyi tanımlarken; *kıssa* lafzı ise çok daha kısa ve tek mesajlık bir muhtevaya sahip bir hikâye-anlatı türü için kullanılır.

2. 117. **REFÎK (رفيق)**

refîk (A.) **1.** arkadaş. **2.** dost. **3.** yoldaş, yol arkadaşı. **4.** ortak. **5.** yamak. **6.** izan sahibi. **7.** erkek adı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Arkadaş. Yardımcı. Sadık ve güvenilir dost. (bknz. *dost*) (kşltnz. *rakîb*)

Dîvân şiiri araştırmalarında *rakîb* tipi çok geniş ve detaylı tanınırken *refîk*ten nerdeyse hiç bahsedilmemektedir. Bu haliyle *âşık*, son derece yalnız gözükmektedir.

Estetik anlamda *rakîb* tipi ile muvazene ve cinas oluşturan *refîk* lafzı, mana bakımından ise tezat teşkil etmektedir. Âşık-şairin arkadaşı ve dostudur. Yaralarını sarar, sevgili ile arasında irtibat kurar, onu zahide karşı korur, sarhoşsa eve gitmesine yardımcı olur, çılgınca bir şey yapacağında nasihat ederek vaz geçirir…

Birine refik olmak aynı zamanda onun refiki olmaktır. Şair, bu durumu tanımlamak için *erzânî* lafzını kullanır. Yani refikler arasında, tam bir muvafakat söz konusudur.

Şair, refikliğin uzun yıllara dayandığını ve zamanla inşa edildiğini *yüz yıllık refik* tabiri ile vurgular. Refiki olmayan bir kimseyi ise kimsesiz/*bî-kes* olarak tanımlar.

Âşık şairin refik ile münasebeti ise şöyledir: *Refîk*, âşığın yaralarına merhem sürer, yaralarını tımar eder, gömleğini diker, derdine çare arar, hiçbir şey yapamadığında en azından onun haline ağlar.

Âşık ile sevgilisi arasındaki münasebeti sağlayan kişi refiktir. Sevgiliden âşığa haber getiren, âşığın içinde bulunduğu durumdan sevgiliyi haberdar eden ve aşığın söylediklerini sevgiliye ileten de refiktir.

Refik, aşığın en yakın arkadaşıdır. Şairin vasiyetini yerine getirecek kişi de refiktir. Şair refikine; yıkanıp kefenlenmesi, mezarı, mezar taşı, mezar taşına yazılacak yazı hakkında vasiyetlerde bulur. Ayrıca şairin, öldüğünde dîvânının *müretteb* ve *musavver* hale getirilmesini havale ettiği kişi yine refikidir. Şairin hayat hikâyesini şerh edecek kişi de refiktir.

Şair, refiksiz eğlenmek istemez, refikinden ayrı kalmayı istemez, refiki ile tüm dertlerini paylaşır, refiki onun halinden haberdar olan ve çok daha ehemmiyetlisi kendisini anlayan kişidir. Şairin öğüdünü dinlediği ve kendisine öğüt verdiği tek kimsedir.

Sonuç olarak refik, şairin her türlü hal ve şeraitte arkadaşıdır ve yanındadır. Refîk, âşık şair hangâha giderken de fikrini değiştirip meyhaneye yöneldiğinde de; acı çekerken de eğlenirken de onun yanındadır. Öldükten sonra şairi hatırlamaya devam edecek kişi de yine odur.

Epitetler: *refîk tap-, tevfîk* ***(yaptığı işler)*** *merhem koy-, merhem yak-, zahmıdın ok çik-, pend bir-, şerh yaz-, angla-, kör-, halidin âgeh bol-* ***(bazı refîk türleri)*** *refîk-ı câm, yüz yıllık refîk, devâ-cû, hem-derd, hem-sohbet, şefîk, mûnis, reh-ber, gam-hâr*

Refîke Nasihat

Refîkler ötüngüz deyr kûyidin ki mini

Harâb iyledi mey dagı mübtelâ mahbûb (FK, 54/6)

Mahbûb ve mey beni mahvetti, bu meyhaneden vazgeçin diyen rind şair, refîklerine nasihat vermektedir.

Mest ü rüsvâ-min harâbât içre kördüng iy refîk

Bolmagung bolsang mining dik rind ü dürd-âşâm kit (FK, 82/6)

Şair, ey refik, gördüğün gibi harabat içinde sarhoş ve rezil bir durumdayım, benim durumuma düşmek istemiyorsan git diyerek refikine bir arkadaş tavsiyesi vermektedir.

Yok turur devrân cefasıdın kutulmak iy refîk

Tutmasang mey-hânening küncini tâ andak ki min (FK, 496/6)

Bu beyitte ise şair, eğer benim gibi meyhane köşesini tutmazsan bu devranın cefasından kurtulamazsın diyerek refîkine aykırı bir tavsiye vermektedir.

Dünyî vü ‘ukbî ikisi cem‘ bolmas iy refîk

Kim ki ikki kime uçını tutar bolur garîk (FK, 763)

Şair, refikine rindane bir öğüt vermektedir: Dünyâ ve ukbâ'nın ikisi bir arada olmaz, iki gemiye birden tutunan boğulur!

İsteseng kim körmegey-sin bi-vefâlıg iy refîk

Kılma ‘âlem ehli birle âşnâlıg iy refîk (FK, 765)

Beyitte, yine şairin refîkine bir öğüdü söz konusudur: Vefasızlık görmek istemiyorsan âlem ehli ile aşinalık etme!

Refikin Nasihati

Pend ile könglüm öyin kılma ‘imâret ay refîk

Bizni bozdı hergiz ol yâ Râb ki ma‘mûr olmasun (GS, 499/5)

Gönül evi yıkılmış şair, refikinden nasihat istememekte, kendini bu hale getirene de beddua etmektedir.

Köp hıred hattın Nevâyî sarı çikme iy refîk

Kim anga kilk-i kazâ ‘âşıklık iyleptür rakam (FK, 415/7)

Refik, âşık arkadaşına akıl veren yahut onu akıllı davranmaya davet eden yazılar/mektuplar yazmaktadır. Şair, kaza kaleminin kendisini âşık olarak yazdığını söyleyerek bunun mümkün olmadığı belirtir.

Yârini istey Nevâyî barmış irdi iy refîk

Bilmedim anı ni efsûn birle yandurdung barıp (FK, 60/9)

Refik, sihir kadar tesirli sözler söyleyerek aşığı, bazı çılgınca şeyler yapmaktan alı koymaktadır.

Beyitte, âşık şairin sevgilisini aramak için çekip gittiğini fakat refikinin ona nasihatte bulunarak onu geri dönmeye ikna etmesi tasvir edilmektedir.

Refîkten Ne Rica Edilir?

Halkdın pinhân mini mest iyle şâyed iy refîk

Sâkin olgay şemme‘î bu derd-i pinhânım mining (FK, 361/6)

Şair, gizli aşk derdi çekmekte ve buna dayanamamaktadır. Refikinden, halka duyurmadan kendini sarhoş etmesini ister.

Mühlik durur humâr mini kâş iy refîk

Yitkürseng irdi kûçe-i hammâr başıga (FK, 557/8)

Humar ağrısı çekmekte olan şair, yürüyemeyecek haldedir. Refikinden ricası ise kendisini meyhanenin köşesine kadar götürmesidir.

Aşağıdaki beyitte de şair, benzer bir ricada bulunmaktadır:

Gam humârıdın besi bed-hâl olup-min ey refîk

Çik mini her hâl birle külbe-i hammârga (NŞ, 537/6)

Gam humarına dayanamayan âşık, refikten kendini bir şekilde meyhaneye götürmesini istemektedir.

Zâhid-i hod-bîn hırkamga zeylî tikdi iy refîk

Alıp ignimdin fenâ deyri ara mey birle yu (FK, 533/6)

Şair, bir zahide karşı refikinden yardım istemektedir. Bu zâhid, muhtemelen, şaire zorla uzun bir derviş hırkası giydirmiştir. Rind şair için riyayı temsil eden bu hırkanın temizlenebilmesi ancak şarapla yıkamakla mümkün olur. Bunu yapacak kişi de tabii ki en yakın arkadaşı *refîk*tir.

Kûyide könglümge vâki‘ bolgan işni iy refîk

Hem meger fehm iylegey-sin il ara sözdin haber (FK, 170/3)

Şair, refîkinden hem sevgilinin mahallesindeki hem de halk arasındaki dedikoduları kendisine haber vermesini istemektedir.

Zahm ara kılgan başak cânımga yitmiş ey refîk

Rahm itip Tingri üçün çik dâğ-ı peykânım çıkar (NŞ, 157/5)

Âşık, refîkten vücuduna saplanan okları çıkarmasını istemektedir.

İştiyâkım fürkatıga çâreî kıl ey refîk

Kim harâb eylep turur hâlimni muhkem iştiyâk (NŞ, 318/5)

Sevgiliye olan iştiyakının eksilmesi, şairin aşkının sağlamlığını harap etmektedir. Âşık, refikten iştiyakının artması için bir çare istemektedir.

Refîk Bulmak

Bu kühen deyr içre kim tapsa refîk u sâgarî

Âdem irmes taşkarı koysa kadem virânedin (FK, 516/7)

Şair, bir refîk ve sagar bulup da içmeyenin insan/*âdem* olmadığını düşünür.

Refik, burada birlikte içki içilen meyhane arkadaşı olarak tanımlanmaktadır. (bknz. *harîf*)

Ey Nevâyî çün refîkî tapmadım bu gussadın

Özni bî-keslik belâsıga giriftâr istedim (NŞ, 435/7)

Refiki olmayan bir kimse kimsesizdir/*bî-kes* ve bu da şairce bir belâ olarak tanımlanır. (bknz. *bî-kes*)

Bazı Refîk Türleri

Şehga sin-sin çu refîk-ı câm

Bir biringizge bolung erzânî (FK, 689/185)

Beyitte geçen *refîk-i câm* kavramı, bir çeşit kadeh yahut bezm arkadaşlığını tanımlamaktadır. *Şah* için bu refakat aslında *nedîm*liği tanımlamaktadır.

Beyitte dikkati çeken diğer bir kavram ise *erzânî* lafzıdır ve liyakat, uygunluk, muvafakat anlamlarına gelmektedir. Şaire göre refiklik, birbirine uygun ve layık olmakla mümkündür.

Gam ki yüz yıllık refîkimdür yitip min tilbege

Körmeyin köksümde yüz min dâg-ı hicrân tanımas (FK, 239/3)

Yüz yıllık refîk bize hemen yüz yıllık *dost*, kırk yıllık *ahbap* deyimlerini hatırlatır.

Şair, *gam*ı, eski bir dostuna benzetir ve eskiden beri vücudunda bulunan ayrılık yaralarını görmeyince kendini tanıyamayacağını düşünür.

Yol asru bortak irür tün karangu deşt uzun

Köp asru kat'-ı tarîk ehli vü yok anda refîk (FK, 322/4)

Şair, burada refiki bir yol arkadaşı olarak tanımlar. Yol arkadaşı ise yolun her türlü tehlike ve meşakkatlerine birlikte katlanılan yoldaştır. (bknz. *yoldaş*)

Refîk ve Âşık

Koyma merhem tîgi zahmıga köngülde iy refîk

Çıksa cân hem çıkmasun könglümdin âzârı anıng (FK, 371/4)

Refik, âşık arkadaşının yaralarını tımar eder, iyileşmesi için onlara merhem sürer.

Tenim tügenlerige merhem iy refîk ni sûd

İrür köngülde çu yüz munça dâg-ı pinhânım (FK, 423/2)

Refik, âşığın yaralarına merhem sürmektedir fakat şair, gönlündeki yaraların daha fazla olduğunu söyleyerek derdini paylaşmaktadır.

Kimse birle aşna bolman ki nâ-gâh iy refîk

Bir kişige bolmagay min zâr-ı hayrândın melâl (FK, 405/4)

Refîk, müzmin bir âşık olan, aşkı yüzünden ağlayan ve etrafındakilere de bu hüznü bulaştırmamak için kimseyle ülfet edip arkadaşlık kurmayan şairin tek dostudur.

Könglekim çâkin tikerge meyl kıldıng ey refîk

Bilmeding gûyâ ki könglek içre köksüm çâki bar (BV, 182/3)

Refîk, âşık olan arkadaşının yırtık gömleğini diker.

Refîkler başıma yıglaşurlar oldı meğer

Tabîb kılgalı bu derdime devâ ‘âciz (BV, 205/2)

Tabibin, derdine ilaç bulamadığı âşığın haline üzülüp ağlayan da refiklerdir.

Refîke Vasiyet

Hecr taşın yağdurup kim kavdı ölsem ey refîk

Kabrim üstide töker taşım cüz ol taş itmegil (BV, 368/3)

Âşık şair, sevgilinin mahallesinden taşlanarak kovulmuştur. Refikine, eğer ölürsem o taşları kabrime koy diyerek vasiyet etmektedir.

Yüzide tirni körüp ölsem ay refîk mini

Gül-âb ile yu vü gül bergidin kefen kılgıl (GS, 385/7)

Şair, yine refikine, eğer sevgilinin yüzündeki teri görüp de ölürsem beni gülsuyu ile yıka ve gül yapraklarından kefen yap, diyerek vasiyet etmektedir.

Tâ tirig min ʻışk harfidur içimde ay refîk

Ölsem anı ok mezârım taşıda merkûm kıl (GS, 395/6)

Şair, ölümünün aşk yüzünden olacağını düşünür ve refikine, öldüğünde bunun kabir taşına yazılmasını vasiyet eder.

Ol perî kim hecridin öldi Nevâyî ey refîk

Sûretin kıldurga-sin zinhâr dîvânıda nakş (BV, 269/7)

Âşık şair, peri kadar güzel sevgilinin ayrılığı yüzünden öleceğini düşünür. Refikinden, öldüğünde, uğruna öldüğü güzel sevgilinin resmini yaptırmasını vasiyet etmektedir.

Şair, sevgilisinin resmini dîvânında çizilmesini istemektedir. Beyitten anlaşılan, şair refikinden yalnızca resim yaptırmasını değil şiirlerini toplayıp *müretteb* ve *münakkaş* bir dîvân haline getirmesini istemektedir.

Âşık ve Sevgili Arasında Refîk

Körgeç ol aynı cünûndın köp yıkıldım iy refîk

Tingri üçün ayt kim hâlimga hayrân kaldı mu (FK, 536/5)

Beyitteki tabloda, âşık şair, ay kadar güzel sevgiliyi gördüğünde cinnet geçirip bayılmıştır. Kendine geldikten sonra ise tüm bu olanlara şahit olan refikinden ne olduğunu, sevgilinin bu vaziyet karşısında nasıl davrandığını sormaktadır.

Rakîb tipinin tam tersine *refîk* âşığın yanındadır ve sevgili ile arasındaki münasebeti sağlamaktadır.

Kûyide âvâre könglüm haste irmiş ey refîk

Lutf itip ma'lûm kılsang kim ni bolmış hâl anga (BV, 9/4)

Bu beyitte ise şair, kendini sevgilinin mahallesinde *âvâre* ve *hasta* olarak tanımlamakta, refikinden, içinde bulunduğu bu müşkül durumu sevgiliye haberdar etmesini istemektedir.

Âşık şair ile sevgili arasındaki iletişimi sağlayan kimse yine refiktir.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

Yok Nevâyî bî-dil ârâmı gam içre ay refîk

Hâlini zinhâr kim körseng dil-ârâmımga ayt (GS, 88/7)

Âşık şair, refikinden, sevgiliye sıkıntılar içinde olduğunu anlatması istemektedir.

Refîk, Her Şart ve Ahvâlde Refîktir

Hırka vü destârnı kiltür meyga rehn it ey refîk

Hân-kahdın min çü 'azm-ı kûy-ı hammâr eyledim (NŞ, 431/5)

Şairin, parası olmadığı durumda yardıma çağırdığı kişi refiktir. Fakat arka planda dikkat çeken diğer bir husus ise çok daha ehemmiyetlidir.

Şair, kurumsallaşmış tasavvufun simge mekânı olan *hangâh*tan dönüp içki, eğlence ve sefahatin simge mekânı olan meyhaneye/*kulbe-i hammâr* yönelmiştir. Yani yaşam tarzını tamamen zıt bir yönde değiştirmiştir fakat refik ile münasebetinde her hangi bir değişim olmamıştır. Yani refik, şaire göre bir grup arkadaşı değil mutlak arkadaştır ve her durum ve şartta arkadaşının yanında yer alır. Ayrıca aşığın içki içebilmesi için hırka ve destarını rehin verecek olan da yine refiktir.

Refîk ile İçmek

Yüz ü zülfi yâdıdın meclis tüzer-min ey refîk

Bağdın güller tirip her yan şeb-istânımga ök (BV, 341/5)

Âşık şair, sevgilisini yâd etmek için meclis düzenlemektedir. Bu mevzuda da refikten yardım ister. Şair, refikten, gül bahçesinden gül toplamasını ve meclisin düzenleneceği yere saçmasını istemektedir.

Bâde-i sâf u harîf-i sâde vü müşfik refîk

Ger müyesser bolsa bes ʻâlemde ʻıyş esbâbıdın (BV, 464/6)

Şair, eğlence/*ʻayş* için gerekli unsurları sayarken refiki de unutmaz.

İçkili bir eğlence meclisi denince akla daha çok meclis arkadaşı anlamına kullanılan *harîf* gelmektedir fakat şair, beyitte *refîk*i ayrıca zikretmektedir. Demek ki *refîk* ve *harîf*i birbirinden ayrı düşünmektedir. (bknz. *harîf*)

Beyitte, refikin, şefkatli manasına gelen *müşfik* lafzı ile birlikte kullanılması ayrıca dikkat çekicidir.

Bolmasa altun piyâle bolmasun kil ay refîk

Câm itip nârenc nısfıdın bolâlı cür'a-keş (GS, 273/4)

Refik, şairin teklifsiz arkadaşıdır. Beyitte, narenciyeyi ikiye bölelim birer kadeh yapıp tortulu şarap/*cür'a* içelim diyen şair, altın kadeh ve halis şarap bulamasa da refikini eğlenceye davet etmektedir.

Refîkten Ayrı Düşmek

Ay kim tenimga can bire sin her tarîkdın

Ölsem ni ayrı tüşküçe sin dik refîkdın (GS, 487/1)

Şair, refiki canı gibi görmekte, ondan ayrı kalmaktansa ölmeyi tercih etmektedir.

Refîk ile Dertleşmek

İstemes bolsa Nevâyî cânı çıkkay iy refîk

Olturup il bezmdin ol şûh çıkmak ni idi (FK, 657/7)

Herkes bezmde otururken, şuh sevgili çıkıp gitmiştir ve bu durum şairi çok üzmüştür. Şairin derdini paylaştığı kişi ise refiktir.

Ni refîkî kim devâsız derd-i hâlimni disem

Ni şefîkî kim nihâyetsiz melâlimni disem (BV, 416/1)

Şair, refiki derdini paylaşacağı bir kimse olarak görmektedir. Beyitte, böyle bir refikinin bulunmayışından şikâyet etmektedir.

Refîk, Refîki Anlar

Angla başımga tutaşkan şu'le-i hecr iy refîk

Körme sançılgan hazânî berg-i destârım sarı (FK, 647/5)

Âşık şairin belki ayrılık/*hecr* kadar acı bir derdi de bunu anlatacak yahut anlattığında anlayacak kimsenin olmamasıdır.

Beyitte, ayrılık derdi ile adeta yanan şair, refikinden halini anlamasını istemektedir.

Koy bu sözlerni vü bol hâlimdin âgeh iy refîk

Kim bu akşam asru sa'b olmış firâkım şiddeti (FK, 679/7)

Bu beyitte de şair, refikinden, çektiği şiddetli ve zor ayrılık/*firâk* acısından haberdar olmasını istemektedir.

Ni bir enîs ki arıtsa lâle-i eşkim

Ni bir refîk ki anglasa dâğ-ı pinhânım (GS, 424/3)

Şair, gizli bir aşk acısı çekmektedir. Derdini anlayacak ve gözyaşını silecek kimsesi de yoktur.

Beyitte *enîs*, gözyaşını silmekle zikredilirken, *refîk* ise yine âşık şairin derdini anlayacak kimse olarak geçmektedir.

2. 117. REH-ZEN (رهزن)

rehzen [reh+zeden>zen] yol kesen, haydut, eşkiya. (Türkçe-Farsça Sözlük)

şeng harâmî, reh-zen, haydut ve tarrâre manasınadır. (Burhân-ı Kâtı')

râh-zen bâdzen vezninde. Harâmî, kattâ'u't-tarîk, deryâda korsan ve izbandut makûlesine denir. (Burhân-ı Kâtı')

Aykırı mesleki tip. Yol kesen. Haydut. (bknz. *karakçı*)

Çöllerde kafilelerin yolunu kesen ve seyahat güvenliğini tehdit eden bir tiptir.

Şiirde Müslüman âşığın yolunu kesen *kâfir sevgili* ve sürekli âşığın yoluna çıkan *felek,* estetik bir bakış açısıyla *reh-zen*e teşbih edilir.

Epitetler: *yol bilir kâfile, kâfiledin ayru tüş-, beyâbân, yol asra-, reh-zenlig it, rehzen x düşmen*

Yol bilür kâfiledin tüşmegil ayru kim bar

Bu beyâbân ara hem gûl köp ü hem reh-zen (FK, 489/3)

Bu beyit, dünya hayatını seyahat ile temsili olarak anlatan bir gazelden alındı. Çölde/ *beyâban* reh-zenlerin çok olduğunu söyleyen şair, yol bilen bir kafileden ayrı düşmenin tehlikelerini vurgulamaktadır.

Beyitteki yol, *reh-zen* ve *kâfile* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır. Ayrıca, çöl manasına gelen *beyâbân* lafzı bu yol kesicilerin mekânını vermektedir.

Mescid yolın asrap niçe dîn ehli yoluksa

Reh-zenlig iter-sin

Tingri yolını asramak ey kâfir-i hôd-rây

Bu nev‘ bolur mu (BV, 654/5, 6)

Şair, mescide gidecek dindarların yolunu kesen bir güzelden bahsetmektedir. Tanrıya giden yolu kollamak böyle mi olur diye de ona sitem eder.

Kâfir güzelleri, muhtemelen de bir Hristiyan güzeliyle alakalı olan bu beyitte şair, mescit yolunu kollayan ve oraya ulaşmak isteyenleri yolundan alıkoyan bu kâfir güzelini yol kesici hayduta/*reh-zen* teşbih eder. (bknz. *kâfir*)

Beyitte iki defa geçen *asra-* fiili, ilkinde yol kesmek, ikincisinde yolu kollayıp güvenliğini sağlamak anlamındadır.

Felek reh-zen zaman düşmen beden revzen üze revzen

Kalıp cân hüsrevidin tin çıkıp tin kişveridin cân (NŞ, 492/10)

Dîvân şiirinde sürekli menfi bağlamda geçen *felek*, yukarıdaki beyitte *reh-zen* olarak tanımlanmaktadır.

Bu dünyada bir yolcu gibi düşünülen insanın sürekli karşısına çıkan *felek*, yol kesen bir hayduta/*reh-zen* benzetilmektedir.

2. 118. RİND (رند)

rind (F.) dünyayı umursamayan, kalender. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı sosyal tip. Rint. Dünyaya değer vermeyen. Umursamaz. (krştnz. *zâhid*)

Şairin, kendini *rind* olarak tanımlaması, bu tipin en ehemmiyetli yanıdır.

Şair, rindin tabiatında riyanın olmadığını söyler. Zahit ile ayrıldığı nokta burasıdır. Kendisinde; *zühd, riyâ* ve *takvâ* bulunmayan rind, zahitten tamamen farklıdır.

Mest olarak tanımlanan rind, bilhassa dini mevzularda laubalidir.

Rindin yaşamında içki çok ehemmiyetli bir yer tutar. Rind şair, kendini unutmasını, dert ve gamlardan kurtulmasını sağlayan içkiyi adeta kutsallaştırır. İçki içebilmek için destar ve hırkasını rehin vermekten çekinmeyen şair, canını dahi verebileceğini söyler. Rind için; içilen yerin, şarabın kalitesinin ve kadehin güzelliğinin bir ehemmiyeti yoktur.

Rind, tövbesini sıkça bozar. Zaten rindin tövbesi, biraz yeis tövbesine benzemektedir.

Şair, rindin ölümünü, evinden yahut meyhanesinden çıkıp gül bahçesine gitmeye benzetir. Çünkü ömrünü *deyr-i fenâ*da geçirmiş bir rind, öldüğünde *dâr-ı bekâ*ya gidecektir.

Rindlerin bezmi, her hangi bir yerde olabilir. Fakat nerede olursa olsun onların meclisinde gama yer yoktur.

Rind, sürekli sarhoştur. Sarhoşken kendini dünyanın hâkimi zanneder, feleğe laf atar, kavga eder, arbede çıkarır, kendini rüsva eder fakat bunlardan hiç haberi olamaz.

Rindin en büyük problemi ayılırken yaşanan baş ağrısı anlamına gelen *humâr*dır.

Şair, rindi bilhassa riyadan uzak olması ve aşkı idrak etmesi noktasında adeta kutsallaştırsa da aykırı yönlerini de tenkit etmekten geri durmaz. Şair tarafından rind, kendi vücuduna yaralar açan, hiçbir şeye değer vermeyen, gamsız fakat bu gamsızlığı sorumsuzluğundan kaynaklanan, dini mevzularda laubali olan, cemiyet nazarında *rüsvâ* ve *bed-nâm* olarak anılan biri olarak tasvir edilmektedir.

Cemiyet ve devlet tarafından aykırı bir tip olarak görülen *rind*, asayiş görevlileri olan ‘*ases*, *şahne* ve *muhtesib* ile sürekli çatışma halindedir. Dindar tipler olan *şeyh*, *zâhid* ve *fakîh*in de *rind* ile münasebeti bu bağlamda çatışma üzerine kurludur.

Epitetler: ***(rind türleri)*** *rind-i harâbâtî, rind-i Şirâz, rind-i ârif, rind-i müflis, rind-i dürd-âşâm, rind-i dürdî-nûş, rind-i âciz, rind-i vefâ-pîşe ve mihr-endîşe, rind-i dürdî-keş, rind-i ser-mest, rind-i kadeh-peymâ, rind-i lâ’übâlî, rind-i bed-nâm* ***(rindin bazı hususiyetleri)*** *fenâ, mest, la‘übâlî, âciz, zâr, rüsvâ, dürd-âşâm, melâmet, mahmur, sâkin-i deyr-i fenâ, sebû-keş* ***(rindde bulunmayan bazı hususiyetler)*** *riyâ, takvâ, zühd* ***(simge mekânları)*** *harâbât, deyr-i fenâ, hammâr, bezm, mey-gede, meyhâne, deyr-i fenâ, künc-i harâbât, külbe, muğ-deyri* (**simge eşyâları**) *câm, sifâl, kedû, şîşe, zarf, sebû, sagar, kadeh* ***(çatışma halinde olduğu tipler)*** *şahne, ‘âses, muhtesib, şeyh, zâhid, pârsâ, fakîh* ***(anlaşma halinde olduğu tipler)*** *deyr-pîri, muğ-beçe, ‘ârif, kallâş, garîb, âşık*

Rind Kimdir?

Kaysı rindî ki riyâ zâtıda yoktur bi’t-tab‘

Körünür câm-ı fenâ tartsa bî-had matbû‘ (FK, 301/2)

Şaire göre rindlerin tabiatında riyakârlık bulunmaz. Şarap içmek için kaldırdığı kadeh, bunun en açık senedidir.

Beyitte, üzerinde yazılar bulunan ve *câm-ı fenâ* olarak adlandırılan kadehler, bir *hüsn-i ta‘lîl* bağlamında rindin riyakâr olmadığının yazılı kanıtı olarak sunulmaktadır.

Rindlıkdın asru şâkir-min ki takvî defterin

Kıldılar çun şerh ol hayl içre atım yok idi (FK, 665/5)

Şair, *takvâ defteri* tabiri ile muhtemelen içerisinde takva risalesinin yazılı olduğu bir defteri kastetmektedir. Birisi bu defteri okuyup şerh etmektedir ve şair, bahsedilen hususiyetlerin kendinde olmamasından dolayı gayet memnundur.

Takvalı olmak ile alakalı hiçbir hususiyetin kendinde bulunmamasını ise şair, o defterde adının yazılı olmadığı şeklinde ifade etmektedir.

Rindler hıdmetidin kâmım bu

Ki fenâ kesbige kılsam ikdâm (FK, 688/I/2)

Şair, rindlere hizmet etmeyi onlar gibi *fânî* olabilmenin ilk adımı saymaktadır ve bu *fenâ* kavramı *riyâ*nın tam anlamıyla zıddı bir yaşam tarzını karşılar.

Biri ‘Îsî-nefeslig rind-i Şirâz

Fenâ deyride mest ü lâ’übâlî (FK, 707/3)

Şair, *rind-i Şirâz* lafzı ile Hâfız’ı kastetmektedir. Rindliğin sembol isimlerinden biri olan Hâfız, beyitte, meyhane/*deyr* ile anılmakta, *mest* ve *lâ’übâlî* sıfatlarıyla hatırlanmaktadır.

Birevni rind-i hârâbat angla kim bolgay

Bir ilgide kedû vü birde câm min yanglıg (BV, 299/2)

Şair, *rind-i harâbât* tabiri ile daha hususi bir *rind* türü tanımlamaktadır. *Rind-i harâbâtî*yi tanımak ise oldukça kolaydır. Harabatta bulunan bu rindin, bir elinde *kedû* bir elinde *câm* vardır.

Kedû, kabaktan yapılan şarap testisi anlamına gelen bir kelimedir. Harâbât rindinin bir elinde şarap testisi diğerinde de kadeh vardır ifadesi, sürekli doldurup içmesinden kinayedir.

Rindin Mekânı: *Harâbât, hammâr, deyr, bezm, mey-gede, mey-hâne*

Deyr-i fenâ meyli kıldı rind-i harâbât

Kim kiçe anda ni şahnedür ni ‘asesdür (FK, 207/6)

Gündüz, *harâbât*ta içen rind, gece olunca, güvenlik görevlileri olan şahne ve asesin bulunmadığı *deyr-i fenâ*ya yönelmektedir. (bknz. *şahne*) (bknz. ‘*ases*)

Lügat manaları meyhane demek olan *deyr* ve *harâbât* lafızlarının, o günkü hususi kullanımlarına dayalı bir ayrımı olduğunu düşündüren bu beyitten, harâbâtta gece içmenin yasak olduğunu fakat deyrde serbest olduğunu ve harâbât rindinin gece olunca bu yüzden deyre yöneldiğini çıkarabiliriz.

Yana bolmışam ‘âciz ü zâr hem

Harâbâtî vü rind ü hammâr hem (FK, 681/V/41)

Şair, kendini tanımlamak için *rind* lafzı ile beraber iki kelime daha kullanır: *harâbâtî* ve *hammâr*.

Hammâr lafzı, şarap/*hamr* yapıp satan kimse, meyhaneci anlamlarının yanı sıra meyhaneyi yahut sarhoşu tanımlamak için de kullanılmaktadır.

Kir harâbât içre vü bol rindler vâ-bestesi

Hân-gâhda bolguça ehl-i riyâga mübtelâ (FK, 35/8)

Şair, beyitte, rindlerin *harâbât*ta bulunduklarını ve ehl-i riyânın gittiği *hângâh*ta ise bulunmadıklarını ifade etmektedir.

Fenâ meyhânesiga sal mini iy rind-i ‘ârif kim

Gamımnı öksütür deyr-i fenâ meyhâne andın köp (FK, 71/7)

Şair, *rind* ve *ârif* tiplerini birbirine çok yakın tanımlamaktadır. (bknz. *ârif*)

Beyitte, şair, arif bir rindden, gamını eksiltmek için kendini bir meyhaneye götürmesini istemektedir. *Deyr* ve *meyhâne*, rindin gamını eksilten mekânlar olarak geçmektedir.

Mest ü rüsvâ-min harâbât içre kördüng iy refîk

Bolmagung bolsang mining dik rind ü dürd-âşâm kit

Kilmes irgeç rindler bezmiga kitmek isteme

Ger kiter bolsang içip dagı tutup bir câm kit (FK, 82/6, 7)

Rind olan şair, *harâbat*ta, mest ve rüsvadır. Refikine, nasihat yollu, benim gibi olmak istemiyorsan gelme, demektedir. (bknz. *refîk*)

Beyitte, harâbâtta kurulmuş bir eğlence meclisinden/*bezm* bahsedilmektedir. Bezm bir mekândan çok eğlencenin yapıldığı her hangi bir yeri temsil etmektedir. Veya rindler nerede eğleniliyorsa orası *bezm* olur.

Ger diseng kim tüşmesün hırkangga rüsvâlıg otı

Bolmayın rind-i harâbâtî bile hem-râh kayt (FK, 83/2)

Harâbâta gidenlerin hırkasına rüsvalık ateşi düşeceğini söyleyen şair, beyitte, hem *rind* hem de simge mekânı olan *harâbât* ile ilgili menfi bir algıyı vurgulamaktadır.

Hoşâ mey-hâne kim Cemşîd ile câmıdın efzûndur

Melâmet deyrining her kaysı rind-i dürd-âşâmı (FK, 660/6)

Beyitte geçen *rind-i dürd-âşâm* tabiri, şarabın tortusunu içen düşkün bir rindi tanımlamaktadır. Zaten bu rindin mekânı da *ayıplananlar meyhanesi* anlamına gelen *melâmet deyri* lafzı ile ifade edilmektedir.

Kilse tang yok gâh pîr-i deyr ü gâhî muğ-beçe

Rind kim künc-i harâbât olgay anıng meskeni (NŞ, 589/5)

Şair, rindin meskenini, meyhane köşesi/*künc-i harâbât* olarak verir. Bu, meyhane köşesi tabiri, menfi bir bağlamda kullanılmaktadır. Meyhane köşesini mesken tutmuş rindin yegâne ziyaretçileri ise *deyr piri* ve *muğ-beçe*dir.

Rindler ser-hayli min dur min bu kün deyr ehliga

Mey-gede tofragıdın mesned manga besdur sened (GS, 128/7)

Şair, *mey-gede*de yere oturup içerken kendini rindler grubunun lideri/*ser-hayl* gibi görür. Mey-gede rindin sarayı, mey-gedenin toprak zemini de makamı/*mesned* gibidir.

Rind ve İçki

İy Nevâyî çun sebû-keş-sin kadem ur tîz kim

Rindlerni kılmasun nâ-geh mükedder intizâr (FK, 165/9)

Beyitte geçen *sebû-keş* tabiri, sürahiyi sürekli önüne çeken yahut sürahiyi başına diken ve şaraba karşı aşırı iştahlı bir rindi tanımlamaktadır.

Beyitte, kendini bu türlü bir rinde benzeten şair, kendini sürahiyi önüne çekmiş ve şarap bekleyen diğer rindleri de bu işe kederlenmiş olarak tasvir etmektedir.

Tutung ey rind-i hârâbat manga sagar kim

Rûh bâdengga vü ten iski sifâlingga fidâ (BV, 31/6)

Rind şair, harâbât rindlerinin kendisine eski bir kadehte/*sifâl* sunacağı badeye, bedenini ve ruhunu feda edeceğini söylemektedir.

Sifâl ve *ten, rûh* ve *bâde* lafızları arasında bir *leff ü neşr* yapan şair, kendini, bir bâdeye can verecek bir rind olarak tanımlamaktadır.

Ni mey kim tutsa pîr-i deyr alıp rindâne sıpkar kim

İmestür rind ol kim söz dir anıng dürd ü sâfında (BV, 552/7)

Şair, beyitte, iki algıyı vurgulamaktadır. Deyr piri meyhanede itibar sahibidir ve onun sunduğu şaraba laf söylemek hoş karşılanmaz. Diğer yandan da gerçekten *rind* olan bir kimse bulduğunu içer, söylenmez.

Dürd ve *sâf* lafızları meyhane argosudur. *Sâf* lafzı, süzülmüş yahut birinci kalite şarabı ifade ederken, *dürd,* tortulu yahut kalitesiz bir şarabı tanımlar.

Lebing şevkıda könglüm her ni barın başıdın koydı

Mey istep rind-i müflis eyledi destârını merhûn (GS, 453/4)

Şair, hem *rind* hem âşıktır. Sevgilisinin dudaklarını hatırladıkça şarap istemekte ve bu yüzden bütün servetini yitirmektedir.

Bu rind nevini şair, *rind-i müflis* olarak tanımlar ve içki alabilmek için en son sarığını/*destâr* rehin bıraktığından bahseder.

Destâr, sıradan bir aksesuar değil, statü ve itibar göstergesidir. Şair, rindi ayrıca aşkı için ve şarap içmek için tüm itibarından vazgeçen biri olarak tanımlamaktadır.

Meyga Nevâyî itti köngül şîşesini zarf

Bu oldı rindlıg ara anıng zarâfeti (GS, 645/7)

Şair, kendini, *rind* olarak tanımlar ki bu şaraba değer vermek demektir. İçilen ortam, şarabın kalitesi yahut şarap kadehlerinin süslü ve kıymetli zarflara konulması onun için ehemmiyetli değildir.

Şair, bir rind olarak, şarabı gönlünün şişesine doldurduğunu ve içki içerken tek zarafetinin bu olduğunu söyler.

Mey içre garkadur-min tâ başımda mey hevâsıdur

Kanı rindî ki mey üzre temâşâ-yı habâb eyler (NŞ, 185/9)

Şair, bir rindin, elindeki kadehi ve üzerindeki kabarcıkları seyrederken dalıp gitmesini, şarabın içinde boğulmasına benzetmektedir.

Bâde-i la'ling üçün 'azm-i harâbât itkeli

Rindler içre irür kadrim biyik şânım 'azîz (BV, 201/6)

Rind lafzı bir tipi, *rindler* lafzı ise bir sosyal grubu tanımlamaktadır.

Şair, sevgilinin şarap rengi dudakları yüzünden harâbâta yöneldiğinden beri rindler arasında ehemmiyetli bir yer edindiğini söylemektedir.

Beyitten de anlaşıldığı üzere bu gruba dâhil olmak için âşık olmak ve içki içmek, sahip olunması gereken en ehemmiyetli husus iyetlerdir.

Rindin Tövbesi

Rindler tevbemni sındurmakka butkarıp imes

Bâde nefyidin ki her dem kîl ü kâlim bardur (FK, 184/5)

Şair, bir rind olarak, sürekli tövbe edip, şarabı terk edeceğini söylemekte fakat diğer rind arkadaşları buna hiç de inanmamaktadır.

Rindler tevbem ni tang kim ‘ömr ötüp ‘isyân bile

Dost ‘âlî der-gehiga ‘azm iyler çağ idi (BV, 632/5)

Rindin tövbe etmesine yine rind olan dostları şaşırmaktadır. Şair, bu mevzuda bir açıklama yapma gereği duyar: Tövbe etmem, ömrümü isyan ile geçirdikten sonra ve ölmeme yakın bir zamanda idi.

Rindlerin tövbesi, biraz *tövbe-i ye'se* benzemektedir.

Rindlerin Ölümü

Hoş ol rindî ki bargay külbedin gül-şenga bargan dik

Bekâ mülkige çun dâr-ı fenâdın intikâl olgay (FK, 611/10)

Şair, bir rindin ölümünü, kulübesinden çıkıp da gül bahçesine gitmesine benzetmektedir.

Beyitte geçen *külbe* ve *dâr-ı fenâ* tabirleri hem bu dünyayı hem de rindin nerdeyse tüm ömrünü geçirdiği meyhaneyi ifade etmektedir.

Şaire göre, bu dünyası *fenâ* meyhanesinde geçen rindin, ölünce gideceği yer *bekâ mülkü*dür.

Rind ile Çatışan Tipler: *Şeyh, zâhid, muhtesib, pârsâ, fakîh*

Şeyh ile ehl-i riyâ vü deyr pîri birle rind

Kim fenâ içre kirektür bizning irşâdı köp (BV, 67/5)

Şair, rindlerle zâhidleri, katagorize ederek karşılaştırmaktadır. *Ehl-i riyâ* olarak tanımladığı zâhidler, şeyh'in liderliğinde hareket ederken; rinler grubu ise deyr pirinin irşâdına tabidir.

Farklı bir ifade ile zahid için şeyh ne ise rind için de deyr piri o demektir.

Rindler iflâsdın gam yok tökülgen bâdedin

'Iyş iter-siz çunki muğ deyriga kirdi muhtesib (BV, 51/5)

Rind ve *muhtesib* münasebetini işleyen bu beyitte şair, muhtesibin, rindlerin de bulunduğu bir sırada meyhaneye/*muğ deyri* girmesini ve şarapları dökmeye başlamasını tasvir etmektedir. (bknz. *muhtesib*)

Meyhanedeki rindler, müşteri statüsündedir ve şarapların dökülmesinden dolayı iflas etme gibi bir korkuları da yoktur hatta dökülen şarapları içerek eğlencelerine devam etmektedirler.

Ni kahrıng otıdın eymen fakîh-i sâyim-i dehr

Ni rahmetingdin nevmîd rind-i dürdî-nûş (BV, 242/5)

Şair, dünyanın tüm nimetlerinden sakınan bir *fakîh* ile şarabın tortusunu dahi içen bir rindi kıyaslamaktadır. Fakîh'in, cehennemden kurtulma garantisinin olmadığı gibi rindin de Allahın rahmetinden ümidini kesmesi gerekmemektedir.

Fakîh ile *rind*, hayat görüşü ve dini yaşama noktasında çok farklı iki tipi temsil etmektedir. (bknz. *fakîh*)

Ezeldin çünki kısmım rindlikdür

Kıl imdi pendni ey pârsâ bes (NŞ, 233/3)

Şair, kendine nasihat vermeye kalkışan bir pârsâdan, rindliğinin alınyazısı olduğunu ve öğüt vererek kaderi değiştirmenin mümkün olmadığını söyleyerek, öğüt vermeyi bırakmasını istemektedir.

Ka'bedin deyr sarı çik mini kim

Rind olur kirse pârsâ anda (BV, 26/6)

Şair, bu beyitte, *rind* ve *pârsâ* tiplerini simge mekânları bakımından karşılaştırmaktadır. Pârsâ, kâbeye giderken rind, deyre gitmektedir. (bknz. *pârsâ*)

Ezelde rind hoş-hâl oldı meydin

Velî halvet ara zâhid tumuştı (BV, 585/5)

Şair, *rind* ve *zâhid*i karşılaştırmaktadır. Ezelde rind, bezm-i elest şarabıyla hoş-hâl olmuşken zâhid ise halvette oturup kalmıştır.

Beyitte geçen *tumuş-* fiili, üzgün bir şekilde oturmak anlamındadır. Şair, rindin şarap içip eğlendiğini, zâhidin ise hüzünlü hüzünlü köşesinde oturduğunu vurgulamaktadır.

Rind ile Anlaşma Halindeki Tipler: *Muğ-beçe* ve *Deyr Piri*

Ey hoş ol rind ki muğ deyrini kıldı mesken

Yitse hem muğ-beçeler ‘ışkıda yüz âfet anga (BV, 8/10)

Rindin meyhaneye gitmesinin başlıca sebeplerinden birisi de muğ-beçedir. Şair, muğ-beçeye olan hissiyatını *aşk* lafzı ile tanımlamakta ve her gün başına yüz afet gelse de muğ deyrine gitmeye devam edeceğini söylemektedir. (bknz. *muğ-beçe*)

Çün hârâbat içre kirding mest bol kim muğ-beçe

Mahrem-i bezm eylemes cüz rind-i dürd-âşâmnı (NŞ, 611/6)

Beyitte geçen *rind-i dürd-âşâm* tabiri şarabı tortusuna kadar içen ve sarhoş olan bir rind türünü tanımlamaktadır.

Tecrit yoluyla kendine nasihat veren şair, meyhaneye girdiğinde şarabın dibini dahi içmesini çünkü muğ-beçenin bu tip rindlerin meclisine oturduğunu söylemektedir.

Şair, muğ-beçe ile daha samimi bir mecliste oturabilmek için *rind-i dürd-âşâm* türünde bir rind olmak gerektiğini söylemektedir.

Şeyhde yok rindlık zâhidde yok resm-i fenâ

Deyr pîri her sülûk irşâdıda kildi tüküz (FK, 215/8)

Şair, şeyhi ve zâhidi yol gösterme mevzusunda liyakatli bulmaz. Çünkü şeyhte rindlik yoktur, zâhid ise fenâya meyilli değildir.

Bir rind olan şair, ilerleme/*sülûk* noktasında en uygun/*tüküz* yol gösterici olarak deyr pirini görmektedir.

Rindlerin Bezmi

Deyr işikinde idi bezm-i garîb

Rindler barçası mest-i mey-i nâb (FK, 688/X/103)

Rind, *garîb* tipine göre sosyal statü olarak daha üsttedir. Şair, beyitte, garipler meyhanenin eşiğinde içerken rindlerin saf şarap/*mey-i nâb* ile sarhoş olduklarını söylemektedir. (bknz. *garîb*)

Rindler bezmigaça gam çikey

Ol harâbât ilidin câm çikey (FK, 689/323)

Şair, rindlerin bezmine gidinceye kadar gam çekeyim, sonra, o harabat halkı ile câm çeker gamlarımdan kurtulurum demektedir.

Rindlerin bezmi harâbâttadır ve onların meclisinde gama yer yoktur.

Tâ fenâ deyri fezâsıga kirey

Rindler bezmi arasıga kirey (FK, 689/448)

Bu beyitte ise şair, *rindler bezmi*ne girmeyi istemektedir. Şair, rindlerin bulunduğu bu meclisinin atmosferini, herkesin kendinden geçtiği bir ortam olarak tasvir etmektedir.

Rind ve Sarhoşluk

Ey hoş ol rind-i harâbâtî ki mest olgan zaman

Dehrga hükmin sürüp gerdûnga istiğnâ kılıp (BV, 53/8)

Rind, sarhoş olduğunda realite duygusunu yitirmektedir. Esasen içmesinin de başlıca sebebi gerçeklikten kaçıştır.

Şair, beyitte, içip sarhoş olduğunda dünyaya/*dehr* hükmünü geçirdiğini, feleğe/*gerdûn* de ihtiyacının olmadığını düşünen bir *rind-i harâbâtî* tasvir etmektedir.

Ey hoş ol rind ki tâ kilgey ü kitkey bir dem

Bolmagay deyr-i fenâ içre özidin haberi (BV, 589/8)

Şair, meyhaneye geldiğinin ve gittiğinin farkında bile olamayan bir rindin bu sarhoşluğunu çok hoş bulmaktadır.

Çun hârâbat içre mest oldum içip ey mey-fürûş

Rindler birle salıp gavgâ min-i rüsvâ kadeh (BV, 105/9)

Şair, beyitte, meyhanedeki şarap satıcısından özür dilemektedir. Özrünün sebebi ise mest olup diğer rindlerle kavga edip rezillik çıkarmasıdır.

Aşağıdaki beyitte de sarhoş rindlerin kavgası işlenmektedir:

Dime kim deyr içre ni âşûb idi şerhin digil

Rindler gavgâsın aytay yâ surâhî gulgulın (NŞ, 449/6)

Şair, meyhanedeki hareketliğin sebebini soran birine, ya rindler kavga ediyordur ya da sürahilerden dökülen şarabın çıkardığı seslerdir, demektedir.

Şair, beyitte, bir sarhoş kavgasını, meyhanenin günlük olaylarından biri olarak tasvir etmektedir.

Rind ve Humâr

K'ey humâr ilgide rind-i ‘âciz

Sini mahmûrlug itmiş bi-tâb (FK, 688/X/108)

Beyitte, şair, *rind-i âciz* izafetiyle, sarhoşluk sonrası çekilen ve *humâr* denilen şiddetli baş ağrısının mahmurluğun güçsüz/*bî-tâb* düşürdüğü bir rind tarif etmektedir.

Kim eyâ rind-i vefâ-pîşe-i mihr-endîşe

Kilip iç bir kadeh ü çikme humâr içre ‘azâb (BV, 42/8)

Sarhoşluk sonrası çekilen baş ağrısından/*humâr* kurtulmanın yolu biraz daha içmektir.

Şair, *rind-i vefâ pîşe-i mihr-endîşe* izafetiyle, vefalı ve sevgi ile düşünen bir kimse olarak tanımladığı bir rinde, çektiği baş ağrısından kurtulması için şarap teklif etmektedir.

Mini bir câm ile özlük humârıdın halâs iyleng

Gürûh-ı rindler kim sâkin-i deyr-i fenâdur-siz (BV, 204/6)

Beyitte *özlük humârı* şeklinde kullanılan *humâr* lafzı, mücerred bir kavramı karşılamaktadır.

Özlük, ayık ve bilinçli olmak, enaniyet, benlik ve ego gibi anlamlarla açıklanabilir. Sürekli sarhoş olan rind için, kendinde ve ayık olmak adeta bir baş ağrısı yani *humâr* gibidir.

Şair, kendinde olmanın ve kendini bilmenin baş ağrısına katlanamadığını belirterek, rindlerden/*gürûh-ı rindler* yardım istemektedir.

Rind ve Aşk

Işk sırrın rind-i dürdî-keş bilür ni ehl-i ders

Olca evrak üzre sebt olmas ni bilgey Mevlevî (GS, 676/6)

Şaire göre, rindin en ehemmiyetli hususiyeti, aşkı idrak etmesidir. Bu noktada şair, rindi medreseliler/*mevlevî* ile karşılaştırmaktadır.

Aykırı Bir Tip Olarak Rind

Mescidka niçe ehl-i riyâ dik yiteyin

Yâ rind kibi ‘azîmet-i deyr iteyin

Maksûd tapılsa yahşi yoksa niteyin

Başımnı alıp kaysarı imdi kiteyin (GS, 831)

Şair, mescittekileri *ehl-i riyâ* olarak tanımlarken, meyhaneye/*deyr* giden rindin de maksudunu bulabileceğinden emin değildir.

Kaddı hecrinde ki köksümde elifler kistim

Boldı endûh u belâ külbesiga rindâne (NŞ, 568/3)

Beyitte, rind, kendi vücuduna kesikler atarak yaralayan biri olarak tasvir edilmektedir.

Ger Nevâyî vâlihingdür kavmagıl ey muğ-beçe

Anı hem bu deyr ara bir rind-i dürd-âşâm tut (NŞ, 70/7)

Beyitte, muğ-beçenin, taşkınlığı yüzünden rindi meyhaneden kovması tasvir edilmektedir. *Rind-i dürd-âşâm* lafzı ile çok sarhoş olduğu vurgulanan bu rind, en sevdiği mekân olan harâbâttan ve yine en sevdiği bir tip tarafından kovulmaktadır.

Rind şairin, meyhanedeki uygunsuz davranışı için yaptığı açıklama ayrıca ilginçtir. Kendini *vâlih* olarak tanımlayan *rind*, meyhane çırağına tutkun ve âşık olduğunu söylemektedir.

Hârâbat ara ey hoş ol rind-i ser-mest

Ki allında ‘âlem vücüdı ‘ademdür (NŞ, 134/6)

Beyitte, sarhoş rind anlamına gelen *rind-i ser-mest* tabiri, dünyayı ve içindekileri yok sayan bir rindi tanımlamaktadır.

Rind, çevresinde olup biten hiçbir şeye değer vermeyen hatta onları yok sayan bir kimse olarak tasvir edilmektedir.

Deyr pîrining mürîdi-min ki her yan kılsa ‘azm

Rindlerdin mey kötermekke mini mümtâz iter (NŞ, 159/8)

Beyitte şair, rind ve deyr pirinin münasebetini işlemektedir. Rind, kendini deyr piri karşısında bir mürit gibi görmektedir. Deyr piri ise bu, devamlı ve sadık müşterisini her zaman gözetip kollamaktadır. Pirin rinde imtiyazlı davranması ise önünden şarabı eksik etmemek, ilk önce onun kadehini doldurmaktan ibarettir.

Ger ferâgât mülki ister-sin mey iç kim bolmadı

Gamsız olmaglıgda şeh rind-i kadeh-peymâça (NŞ, 543/6)

Beyitte, *kadeh-peymâ* lafzı ile şair, gamsız ve her şeyden fâriğ bir rind tanımlamaktadır. Yani rind, şarap içip tüm dertlerini unutan ve hiçbir sorumluluğu olamayan bir kimsedir. Bu noktada şâh bile kendisiyle kıyaslanamaz.

Hân-gâh ehliga ey zâhid mini ohşatma kim

Zühd ili bar özge rind-i lâ'übâlî özgece (NŞ, 550/8)

Şair, kendisini hangâh ehline benzeten bir zâhide kızmaktadır. Hâlbuki zühde ehemmiyet veren *hângâh ehli* ile dini mevzularda rahat/*lâübâlî* davranan *rind* bambaşka kimselerdir.

Saygısız, kayıtsız, dikkatsiz ve lâkayt anlamlarına gelen *lâübâlî* lafzı, rindin ibadete bakışını tanımlamak için kullanılmaktadır.

Ey harâbât ehli rüsvâ könglüm itmiş bu taraf

Kilmişem tapıp sorag ol rind-i bed-nâmım kirek (BV, 335/6)

Şair, gönlünü kötü şöhretli bir rinde/*rind-i bed-nâm* benzetir. Sürekli meyhane tarafına gidip kaybolan bu rindi bulmak için onu meyhanedekilere sorar.

2. 119. SÂHİR (ساحر)

sâhir (A.) 1. büyüleyici. 2. büyücü, sihirbaz, göz boyayıcı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı mesleki tip. Sihirbaz. Büyücü. (krştnz. *füsûn-ger*)

Sevgili, büyü kadar tesirli sözleri ve gözleri sebebiyle *sâhir*e benzetilir.

Hintli tipi ve Hindistan, şiirde sıkça büyü ve büyücülükle ilişkilendirilir. (bknz. *hindû*)

Tesirli sözler ihtiva ettiğinden iyi şiir de sihir olarak tavsif edilir. Bu bağlamada şair, Hüsrev-i Dehlevî'yi, *sâhir-i Hindû* olarak anar. Yine Süheylî'yi *sâhir*, nazmını da *sihir* olarak betimler.

Ateşte yürüyüp yanmamaları, bakışlarıyla ve sözleriyle kişiyi tesiri altına almaları hatta öldürebilmeleri *sâhir* tipi ile alakalı zikredilen hususiyetlerdir.

Epitetler: *efsûn, efsûn kıl-, sihr, mu'ciz, nazar, câdû, sâmirî, giriftâr, sihr,*

Sâhir ve Şair

Aytay iy nazm ilide nâdir

Rakamıng sihr ü hayâling sâhir (FK, 689/268)

Şair muhtemelen, Süheylî'yi bu sözlerle övmektedir. Şiirin lafzı yani metin sihre, manası yani hayal de *sâhir*e benzetilmektedir.

Biri mu'ciz-beyânlıg sâhir-i Hind

Ki 'ışk ehlini örter söz ü hâli (FK, 707/2)

Şair, muhtemelen, *Hüsrev-i Dehlevî*'yi övdüğü bu beytinde onu Hind büyücüsü/*sâhir-i Hind* olarak anmaktadır.

Beyitte *sihir* ve *mucize* birlikte geçmektedir. Dini olarak birbirinden farklı kavramları karşılasa da bu iki lafız edebiyatta aşağı yukarı aynı manada kullanılmaktadır.

Sihirli Bakış

Nâ-geh oldum ki közi sâhir giriftârı n'itey

Kim eger sihr iylesem bakmas mining sarı n'itey (FK, 646/1)

Bu beyitte ve aşağıdaki beyitlerde sevgilinin gözleri ve bakışları tesirli olmasından dolayı sihirbaza ve sihre benzetilir.

İy Nevâyî sihr birle çun irür nâzır közi

Bir nazarda öltürür sin hasteni sâhir közi (FK, 686/VII/39, 40)

Sevgilinin gözleri ve bakışları sihirlidir ve bir nazarıyla öldürebilir.

Sâhirîdür ol köz amma hâl-i Hindû astıda

Noktadur ‘ârız üze yok irse câdû astıda (FK, 29/1)

Şaire göre, *‘ârız* / عارض lafzının ütündeki yahut *câdû* / جادو lafzının altındaki nokta gibi bir bene sahip olan göz sihirlidir.

Büyü ve sihir yapmak mevzusunda Hindli/*hindû* ve *câdû* tipleri birlikte geçer. Sihirbaz yani *sâhir* ekseriyetle bir Hintli olarak düşünülmektedir.

Şair, *hindû* lafzını hem ben/*hâl* lafzıyla hem de *sâhir* lafızlarıyla tenasüplü olarak kullanmaktadır.

Vâ‘izâ köp vasf kıldıng sâhirîning sihrini

Hâzır olgıl kim sini ol közi sâhir körmesün (BV, 443/5)

Vâ‘iz, sihirbaza benzettiği bir güzelin insanı etkileme yöntemlerini uzun uzun tasvir etmiştir. Şair, vaize hitap ederek, *o sihirli göz seni görmesin, dikkatli ol* diyerek sihirbaz kadar tesirli güzelin vaizi gördüğünde onu da etkileyeceğini söylemektedir.

Sâhir Sevgili

Tâ ni efsûn kıldı ol sâhir ki dil-keş nâmesi

Aldı hem cismim karârı hem köngül ârâmını (FK, 638/5)

Sevgili, gönderdiği *nâme* ile adeta büyü yapmış ve aşığın cisminden *karâr*ı, gönlünden *ârâm*ı almıştır.

Şair, sevgilinin mektubunu aldığında, yerinde duramaz olmuş ve gönlü karışık duygularla dolmuştur. Şair, kendisi ve haletiruhiyesi üzerinde bu kadar tesirli olan mektubun sihirli olduğunu ve bu sihri yapanın da sevgili olduğunu düşünür.

Zülfi sâhirdür ki otlug ‘ârızı üzre tüşüp

Salmadı yüz şu‘lesi ol turre-i pür-hamga ot (FK, 86/5)

Şair, sevgilinin ateş rengi yanağına düştüğü halde tutuşmayan kıvrımlı zülfünü, ateşte yürüyüp de yanmayan bir büyücüye/*sâhir* benzetmektedir.

Sâhir ve Sâmirî

Kaysı sâhir kim didi kim Sâmirî şâgirdi-min

Didi gamzeng kim irür şâgirdim üstâdıng sining (FK, 365/2)

Şair, sevgilinin gamzesinin sihirbazlıkta Sâmirî'ye ustalık ettiğini düşünmektedir. [119]

Sevgilinin gamzesi Sâmirî'nin de sihir öğrendiği üstat büyücüdür.

Hindli Büyücü

Hindû-yı sâhir durur devr-i zenahdânıda hâl

Tavk-ı gabgab şeklidin bir 'aks-i mihrâbın körüng (FK, 370/3)

Sevgilinin çene çukurundaki hâl renginden ve büyücü olmasından dolayı *Hindû-yı sâhir* olarak anılır, çene altında oluşan gerdan kıvrımı ise onun mihrâbının aksidir.

Sevgilinin kaşı ve boynunun altındaki gıdığı/*devr-i zenehdân* hilal şeklindedir. Birbirini kapatan iki parantez gibi kaş ve gıdıkta oluşan yarım ay şekli ve ortada duran ben, şaire Hintli bir büyücünün yaptığı bir gösteriyi hatırlatmaktadır.

Ortada büyücü vardır, üstünde hilal şeklinde kaş, altında hilal şeklinde gıdık vardır. Şair, bunu büyücünün bir ışık gölge oyunu ile karşısındakini arkasına yansıtması ile alakalı bir gösteriye benzetmektedir.

[119] Dîvân şiirinde sihirbaz olarak anılır. İnsanları dinlerinden çıkaracak kadar tesirli olduğundan sihirbazların üstâdı kabul edilir.

2. 120. SÂKÎ (ساق ى)

sâkî (A.) ساقى **1.** içki dağıtan, içki sunan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Saki. İçki dağıtan. Eğlence meclisini idare eden. (bknz. *deyr pîri*) (bknz. *muğ-beçe*) (bknz. *ayagçı*)

Eğlence meclislerinin vazgeçilmez oyuncusudur. Şiirde, mecliste bulunan her hangi birinin bu rolü üstlenmediği, tam tersine bunun bir meslek olduğunu vurgulayan pek çok beyit vardır.

Sâkî, yalnızca içki dağıtan kişi değildir. Meclisin düzenlenip hazırlanmasından, eğlencenin düzgün bir şekilde devam etmesinden sorumludur. Bezmdekilerin çok içip sarhoş olmalarını engellemek de sakinin maharetine bağlıdır.

Sâkînin görevi, meclis esâsını düzmek, meclisi idare etmek, şarap dağıtmak, meclistekilerin sarhoş olmalarını engellemek, bezmdekilerin hal ve hatırlarını sormak, mahmurluktan kaynaklanan baş ağrısını/*humâr* gidermek vb. görevleri vardır.

Sakilik, ayrıca meyhanenin ikame ve idamesinden sorumlu olan *deyr piri*nin rollerinden biridir. Yine meyhane çırağı olan *muğ-beçe* de görevinin bir parçası olarak sakilik yapmaktadır.

Şair, peygamberi, şefaat ve kevser dağıtmasından dolayı saki olarak tanımlamaktadır. Yine aynı bağlamda yaratıcıyı da rahmet sakisi/*sâkî-i rahmet* olarak anar.

Âşık ve rind için sakinin yeri çok daha başkadır. Âşık ve rind şair, kendini gamdan, kederden kurtaran, özlük kaydını unutturan, humarını gideren sakiyi hayatının merkezine koyar. Rind şair, *şeyh*ten ve *nâsih*ten kaçarak *sâkî*ye sığınır.

Ayrıca şair, feleğin kendine ettiği adaletsizlikleri de saki sayesinde unutup huzur bulabilmektedir.

Saki, meclisin düzenleyicisi statüsündedir. Sakiden insaflı ve adil olması beklenir. Eğlence/*tarâb* yahut hüzün/*melâl* meclisine göre ortamı ayarlar. Meclisin seviyesini müsavi tutmak için kimine fazla mey verirken kimine az verebilir. Meclisin kendine mahsus adabı vardır ve bunun uygulanmasından o meclisin sakisi sorumludur. Saki, bu adaba muhalif davrananları meclisten kovdurabilir.

Meclistekiler, çeşitli bahanelerle sakiden mey isterler. Şair, kendi derdinin en fazla olduğunu bir an önce sarhoş olmak istediğini belirterek diğerlerinden daha fazla şarap ister. Şairin, bazen derdinin fazlalığından, ayrılığın yakıcılığından dolayı sâkîden zehirli şarap istediği bile görülür.

*Sâkî*yi ikna ederek yahut insafa çağırarak ondan daha fazla şarap almak için ileri sürülen bahaneler, şiirlerde bir hayli yekûn tutmaktadır.

Sâkî, fiziki olarak da güzeldir, güzel olması beklenir. Rind, o olmadan içmek istemez. Hatta rind şair için onun kadehteki aksini görmek bazen şarap içmenin başlıca nedenidir.

Sâki, *ayagçı* ile aynı işi yapmaktadır. *Sâkî* lafzı da tıpkı *ayagçı* gibi bazen yalnızca şarap dolduran bir kimseyi tanımlarken bazen de o meclisi düzenleyen, derleyip toparlayan ve her aşamasından sorumlu olan kimseyi tanımlar.

Epitetler: ***(sâkî türleri)*** *sâkî-i kevser, sâkî-i rahmet, sâkî-i devrân, sâkî-i devr, şûh, sâkî, sâkî-i meh-veş, sâkî-i gül-çihre, sâkî-i şîrîn, bezm-i tarâb sâkîsi, sâkî-i ‘ışk* ***(sâkînin işi)*** *meclis esâsın tüz-, sâgar tut-, bâde kitür-, bâde tut-, âm tut-, câm riayet eyle-, kadeh dâyir kıl-, kadeh devrini hoş tut-, câma bâde tut-, tola kadeh tut-, mey bir-, câm riâyet iyle-, meyga gül-âb memzûc kıl-, tola tola mey bir-, sohbet-i cânânı zabt it-, mâl-â-mâl câm kitür-, leb-â-leb câm bir-, bî-endâze bâde tut-, devrânnı zabt iyle-* ***(sâkînin simge eşyaları)*** *ayag, kadeh, câm, devr ayagı, sâgar, sebû, hûm, rıtl-ı*

gîrân (***sâkînin görevi***) *aklnı zâyil kıl-, meydin ilâc kıl-, mahmûrlug rencidin âzâd it-, endîşelerdin kutkar-, gamdın kutkar-, ârâm bir-, endûhtın cânnı kutkar-*

Sâkî-i Rahmet: Allah; Sâkî-i Kevser: Peygamber

Tutup sanga çu mey-i lutf sâkî-i rahmet

Şefâ‘ating urup ikki cihân ilige salâ

Humâr dâfi‘i bolgay mu sâkî-i kevser

Bu deyr içinde mey-i ‘ışkıng içmekenge tola (FK, 7/2, 5)

Şair, rahmeti ve şefaati şaraba, bunları insanlara sunan Allah'ı ve peygamberi de birer sakiye benzetir.

Sâkî-i Rahmet, Allah'tır ve peygambere şefaat etme hakkını adeta bir lütuf şarabı gibi tutmuştur. Kendisine *kevser* ve *şefaat* hakkı verilen peygamber ise *sâkî-i kevser*'dir ve sunduğu şefaat iki cihan halkını da kurtaracaktır.

Sâkînin Görevleri

Tüzüp meclis esâsın sâkiyâ ‘aklımnı zâyil kıl

Ki hayret ‘âciz itmiş çerhning ‘âli esâsında (FK, 11/8)

Sakinin başlıca görevi, meclisi eğlence için hazır duruma getirmektir. Beyitte, *meclis esâsı tüz-* tabir edilen bu iş, sakinin maharetini göstermekte ve iyi yapıldığında meclise gelenlerin hayretini celp etmektedir.

Sâkiyâ la‘ling meyidin ger ‘ilâcî kılmasang

Bu humârım la‘l-i mey birle yazılgu dik imes (FK, 248/5)

Sakinin diğer bir görevi, humardan mustarip olanlara mey vererek onları rahatlatmaktır.

‘Adl câmı bezm ara sâkî bu kün insâf imes

Hiç kimning minçe âşûb-ı humârı bar mu (FK, 539/6)

Saki’den şarap dağıtırken adil olması beklenmektedir. Fakat şair, beyitte, bugün herkesten çok humar ağrıları çektiğini ve meclistekilerle aynı miktarda şarap içmesinin insafsızlık olacağını söylemektedir.

Kadeh dâyir kıl iy sâkî ki bu tapmış ‘ilâc u bes

Bu fânî deyr ara devrân gamıga mübtelâ bolgan (FK, 512/7)

Misafirlerin, halka şeklinde oturdukları ve sakiden başlayarak yine sakiye gelene kadar kadehi elden ele dolaştırarak ve aynı kadehten içtikleri meclise *devir meclisi* denilmektedir. Sakinin en ehemmiyetli görevlerinden birisi de devir meclisinde kadehin düzgün bir şekilde elden ele dolaşmasını sağlamaktır.

Min belâ-keş-min manga bezm içre hicrân zehri bes

Sâkiyâ ʻiş ü neşât ehliga tut câm-ı visâl (FK, 379/5)

Saki, meclisin psikolojisini de yönetmek durumundadır. Mecliste, eğlenenlere ayrı, şair gibi dertlilere ayrı muamele etmesi beklenir.

Mini mahmûrlug rencidin âzâd itseng iy sâkî

Yazar-min gerçi ilgim titremekdin kilse ebter hat (FK, 296/6)

Mahmurluk, sarhoşlukla humar arasındaki haldir. Şair, sakiden kendini bu durumdan kurtarmasını istemektedir. Bu ricasını da köle azat etme işlemine telmihle yapmaktadır. (bknz. *bende*) (bknz. *kul*)

Sâkî ve Rind

Sâkiyâ sal âteşîn laʻling bile bir ot manga

Kim köngülge şuʻle salsun cânnı âsân örteben (FK, 505/6)

Sâkî, sunduğu ateş renkli şarapla rind şairin kolayca can vermesini sağlayan kişidir.

Sâkiyâ tut câm salma tanglaga mey vaʻdesin

Tangla çun maʻlûm imes bâri ganimet tut bu kün (FK, 462/6)

Rind, anı yaşayan bir tiptir. Beyitte, kendine yarın şarap vereceğini vaat eden sakiden şarap isteme bahanesi de bunun üzerine kurulmuştur: Yarın ne olacak bilmiyoruz bugünün kıymetini bilelim, içip eğlenelim!

Aşağıdaki beyit de benzer minvaldedir:

Ni min kalgum ni sin bâkî zamânî kilgil iy sâkî

Kadeh devrini hoş tut kim vefâsızdur besî devrân (FK, 473/6)

Rinde göre her şeyin fani olduğu bu dünyada zamanı en iyi değerlendirmenin yolu içip eğlenmektir. Saki, sunduğu şaraplarla ona bu eğlenceyi sağlayacak kimsedir.

Kitür sâkiyâ bâde agzımga koy

Demî kim ölüp-min bu mir'ât üçün (FK, 681/VII/62)

Şair, bir kişinin ölüp ölmediğini tespit için ağzına ayna tutulması âdetine telmihle sakiye vasiyette bulunmaktadır. Şair, badeyi bir aynaya benzetir ve sakiden öldüğünde ağzına bu aynayı tutmasını ister.

Nevâyî oldı çu bu sâkî ilgidin ser-hoş

Ni 'ayb deyrga mesciddin iylese âheng (FK, 348/7)

Rindin mescidi bırakıp meyhaneye yönelmesinin nedeni onu sarhoş eden *sâkî*dir.

Sâkiyâ könglümde mey hırsın körüp sordung sebeb

Hecri derdin yâ humâr-ı bî-kerânın mu diyin (FK, 507/5)

Beyit, rind ile sakinin münasebetine tanıklık etmektedir. Saki, rindin meye olan iştiyakının nedenini merak edip sormakta, rind ise ona içini dökmektedir.

Sâkiyâ bâde ki devrân bile ehliga vefâ yok

Sin eger cânga ot ursang ki irür cânıma minnet (FK, 80/7)

Şair, vefasızlıkla suçladığı zamane insanlarından, sakinin badesi sayesinde kaçabilmektedir. Sakinin bâdesi, rind şairin gönlüne ateş salsa da bu, devran ehlinin vefasızlığından daha kötü değildir hatta şair, tüm dertlerini unutturduğu için bunu minnet ile karşılar.

Sâkî; Rindin Sığınağı

Veh niçe devrân cefâsı iylegey mahzûn mini

Sâkiyâ bir devr ayagı birle kıl mecnûn mini (FK, 633/1)

Şair, devranın cefasından mahzun bir halde sakiye sığınır. Saki, bir devr kadehi ile onu mecnun edip tüm dertlerinden kurtaracak kişidir.

Sâkiyâ bâde kitürgil ki eger devr bu devr

Nâsıh-ı şehr n'iter bizni hıred-mend kılıp (FK, 59/6)

Şehir nâsihi, şehrin düşkünlerine nasihat verip aklılarını başlarına almalarını telkin eden kimsedir. (bknz. *nâsih*)

Şair, kendine akıl veren *nâsih*ten kurulur kurtulmaz soluğu *sâkî*nin yanında alır ve ondan bade ister.

Mey-i rûşen tut iy sâkî ki könglüm tîre kılmış şeyh

Dem ü efsûn bile bes kim anga ızhâr-ı pend itmiş (FK, 274/8)

Şair, kendine öğüt veren bir şeyhten kaçarak sakiye sığınmaktadır. Çünkü şeyh gönlünü karartırken/*tîre* saki, mey ile onu aydınlatmaktadır/*rûşen*.

Sâkiyâ mey tut kim ol eyyâmnıng 'özrin kolay

Kim kadehdin zühd renci birle perhîz iyledim (FK, 452/6)

Şair, doğuştan rind değildir. Hayatının bazı dönemlerini zahitlikle geçirmiştir. Daha sonra rind olan şair, zühd içinde geçirdiği günlerini daha kolay telafi etmek için sakiden yardım istemektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı mevzudadır:

Közüm andak kararmış tîre zühd içre ki ger sâkî

Dimen mey tutsa zehr içkey-min anı köz karalıgdın (FK, 460/6)

Zahitlik etmekten gözü kararan şair, sakiye sığınmakta ve eğer kendine zehir sunsa da içebileceğini söylemektedir.

Tîre halvetni n'itey halvet anı belki salur

Anda sâkî yüzi vü bâde kuyaşı pertev (FK, 546/2)

Karanlık ve gözlerden uzak bir köşede girilen halvet yerine şair, güzel yüzlü saki ve güneş gibi parlayan kadehlerin olduğu meyhane köşesinin halvetini tercih etmektedir.

Çeşitli Sebeplerle Sakiden Mey İstemek

Boldı fürkatdin Nevâyî tîre-rûz

Sâkiyâ hicrân tünidür bâde tut (FK, 75/7)

Âşık şair, beyitte, bunun kendisi için bir ayrılık gecesi olduğunu *fürkat* ve *hicrân* lafızları ile tekitle vurgulayarak sakiden bade istemektedir.

Sâkiyâ ahbâb hecri katlim iyler bâde tut

Kim bu kâtil zehr tiryâki irür sahbâ manga (FK, 12/8)

Şair, ahbabından ayrı kalmayı bir zehre benzetir, bunun panzehirinin ise şarap olduğunu söyleyerek sakiden şarap ister.

Sâkiyâ tut bir tola sâgar ki iyley âşkâr

Söz ki mahfîdür hakîkat sırrınıng ibhâmıda (FK, 20/8)

Şair, mey içtiğinde bazı hakikat sırları hakkında daha rahat konuşabileceğini söyleyerek sakiden dolu bir kadeh tutmasını istemektedir.

Sâkiyâ mey tut ki hicrân şiddeti tugyândadur

Yıglamak teskin tapar meyl-i mey ü câm iylegeç (FK, 100/6)

Şair, hicranın şiddeti tahammül sınırını aştığı için ağlamaktadır ve sakiden kendini teskin için mey tutmasını istemektedir.

Kil iy sâkî ki mahzûn-min belâ deştide mecnûn-min

Visâl ehlide mağbûn-min ‘ilâcıga kitür sâgar (FK, 149/7)

Şair, hüzünlü/*mahzûn*, mecnun ve şaşırmış/*mağbûn* olduğunu söyleyerek sakiyi çağırmakta ve gelirken de ilaç olarak kendine *sâgar* getirmesini istemektedir.

Sâkiyâ mey birle sâf itkil köngül közgüsini

Kim kazasında riyâ birle ru‘ûnet zengidür (FK, 164/6)

Şair, beyitte, gönlünü *riyâ* ve *ru'unet*le paslanmış bir aynaya benzetir. Sakiden mey istemesinin nedeni ise gönül aynasını yeniden parlatmaktır.

Kil iy sâkî vü bu endîşelerdin bizni kutkargıl

Vefâ câmını tut kim bî-vefâdur çerh devrânı (FK, 662/7)

Şair, feleğin devranının vefasızlığından endişe duymaktadır. Bu endişelerden kurtarması için sakiyi davet eder ve ondan *vefâ câmı* sunmasını ister.

Sâkî bizni gamdın kutkar

Kitürgil râh-ı reyhânî (FK, 668/6)

Şairin, sakiden reyhan rengi şarap getirmesini istemesinin nedeni kendisini gamlarından kurtarması içindir.

Sâkiyâ tâ mümkin olgay câmıma koy bâde kim

Dehr ilidin hâtırımga ötti imkândın melâl (FK, 405/7)

Burada, şairin sakiden bade istemesinin nedeni, tahammülünden çok hüzün/*melâl* sahibi olmasıdır. Zamane insanları, tahammül sınırının üstünde melale neden olmuştur, şair de sakiden mümkün olduğunca çok bade doldurmasını ister.

Bu bâğ içre mey iy sâkî ki bar-min asru müştâkı

Ki anda serv hem bâkî imes gül ‘ahdi hem muhkem (FK, 442/6)

Şair, bir bağ eğlencesindedir. Şair, güllerin de servilerin de kalıcı olmadığını söyleyerek sakiden mey istemektedir.

Sâkiyâ andak sabûh ister köngül kim birse dest

Tâ kıyamet subhı andın özni huş-yâr iylemen (FK, 506/6)

Şair, kıyamet sabahına kadar ayılmak istemediğini söyleyerek sakiden bir sabah şarabı/*sabuh* istemektedir.

Sâkiyâ min yutmagan hûn-âb-ı hicrân kaldı mu

Birmeseng mey imdi kan yutmakka imkân kaldı mu (FK, 536/1)

Şair, sakiye ayrılığın kendisine her türlü eziyeti yaptığını, çekmediği çile kalmadığını eğer şimdi mey vermezse dayanacak takatinin de kalmadığını söylemekte, durumuna acındırarak sakiden şarap istemektedir.

Sâkîya mahmurluk agzım kurutmış rahm itip

Bâde ger yoktur salıp bir sâgar-ı devrânda su (FK, 535/8)

Şair, mahmurluğun ağzını kuruttuğunu söyleyerek şairden bade ister. Eğer bade yoksa en azında devr kadehine su koyarak vermesini rica eder.

Sâkî ve Meclis Âdâbı

Sâkiyâ ol şûhnıng câmın ri‘âyet iylegil

Kim buzulmış mey çıkıp başıga destârıda pîç (FK, 102/5)

Sakinin başlıca görevlerinden biri, meclistekileri gözetleyerek her birine uygun miktarda şarap vererek ortamı aynı seviyede tutmaktır. Şair, beyitte, şuh bir güzelin mahmurluktan destarının dağıldığını ve bozulduğunu söyleyerek sakiyi şarap dağıtımı mevzusunda uyarmaktadır.

Mey isin ger sâkî-i devrân revâ körse manga

Sa‘yler birle sebû agzını tıkmak ni idi (FK, 657/6)

Şaire mecliste daha fazla şarap verilmemiştir. Yani saki meclisin düzenini bozacak kimselere daha fazla şarap vermeyerek ortamın huzurunun devam etmesini temin eder. Fakat şair, şarabın kokusunu bile almaması için testinin ağzını tıkayan sakiye, onu feleğe benzeterek sitem etmektedir.

Min ü mey gulguli vü şûh sâkî hükmi icrâsı

Sala alman kulak devr ehli iyler mâ-cerâlarga (FK, 600/8)

Beytin tanıklığına göre, saki, meclisteki sohbetten çok, işine odaklanmaktadır.

Meclistekiler kendi aralarında sohbet etmekte fakat şair, şuh sakiden ve doldurduğu şarabın şırıltısından kulağını alamamaktadır.

Sâkiyâ hicrân humârı lâl u medhûş iylemiş

Birmegey-sin bizge yitse devr-i sâgar intizâr (FK, 165/7)

Saki, sarhoşluk emaresi gösterenlere daha fazla şarap vermemekte yahut onlara şarap vermeyi bir sonraki kadeh devrine tehir etmektedir.

Şair ise kendini sarhoş edenin şarap olmadığını, ayrılık derdi ile suskun ve dehşete düşmüş olduğunu söyleyerek sakiden kendini bekletmemesini rica etmektedir.

Eger nûş-ı visâl er zehr-i endûh

Ne kim tutsang içer-biz sâkiyâ hoş (FK, 262/5)

Meclistekilerin, o meclisin sakisine her türlü tabiiyeti mevzu bahistir. Beyitte şair, bu durumu, ister şarap ister zehir ver biz içeriz diyerek vurgulu bir şekilde ifade etmektedir.

Sâkiyâ köp va‘de kıldıng râh ile râhat yitür

Yoksa kıl me’yûs kim *el-ye’sü ihde’r-râhateyn* (FK, 467/6)

Sâkî, meclisin huzurunu temin için bazılarına mey verirken bazılarına yalnızca vade vermektedir.

Közümni isteseng rûşen kadehni yapma iy sâkî

Kirekmestür sehâb ol ahter-i ferhunde-fâl üzre (FK, 579/8)

Saki, mecliste şarap vermeyeceği kişilerin kadehlerinin üzerini kapatır yahut kadehlerini ters çevirir.

Şair, bu meclis adabına, bir teşbih bağlamında, parlak kadehi güneşe kadehin örtülmesini de güneşin ışıklarının bulutların arkasında kalmasına benzeterek değinmektedir.

Sâkînin Güzelliği

Sâkî-i meh-veş ilidin içmişem cân-bahş mey

Bu taraf yüzlenme imdi iy gam-ı cân-gâh kayt (FK, 83/7)

Saki, aynı zamanda güzelliği ile de meclistekilerin gönüllerinde taht kurmaktadır. Beyitte şair, sakiyi ay yüzlü olarak tasvir etmekte ve onun elinden şarap içtiğinde gamların gönlüne uğramadığını söylemektedir.

Çu meh-veş sâkî itti cilve yitti

Kadehdin ‘ahd ü peymânımga âfet (FK, 88/7)

Şair, bu beyitte de ay yüzlü bir sakinin, üzerindeki tesirini tekitli bir şekilde ifade etmektedir. Ay yüzlü bir saki görününce şair, verdiği sözleri ve ettiği yeminleri unutuvermiştir.

Devr bî-dâd iter iy sâkî-i gül-çihre mini

İyle kıl mest ki devrânga min iyley bi-dâd (FK, 119/5)

Şair, devranın kendine ettiği haksızlıklardan kurtulmak için sakiye müracaat etmektedir. Bu saki, gül çehreli ve güzel bir sakidir.

Nevâyî öldi vü cân taptı la'l-gûn meydin

Meğer ki sâkî-i gül-çihre la'l-i nâbı irür (FK, 163/7)

Şair, beyitte, öldüğünü fakat gül yüzlü bir sakinin şarap renkli dudakları ile yeniden hayat bulduğunu söylemektedir.

Yüzün şem'ide şeb-nem yoksa tirdür sâkiyâ veh kim

Ol encümdin şeb-istân içre katl-i encümen kıldıng (FK, 372/6)

Şair, beyitte, bir gece eğlencesinde, sakinin güneş gibi parlak yüzündeki ter damlalarını şebnemlere ve yıldızlara benzetir. Güneşin doğması ile yıldızların sönmesi gibi, sakinin yüzündeki parlak ter damlaları da meclistekileri adeta öldürüp kendinden geçirmektedir.

Anıng câmı hilâl-âyîn şafak-âsâ meyi rengîn

Tutup ol sâkî-i şîrîn sümürsem dem-be-dem anı (FK, 613/2)

Şair, beyitte, *câm* ve *mey* kadar sakinin de olması gerektiği gibi olmasını vurgulamaktadır. *Câm,* hilal gibi parlak; mey, şafak gibi kızıl; sâkî de tatlı/*şîrîn* olmalıdır.

Sâkînin Kadehteki Aksi

Sâkîga vü yâ ‘aksiga mey içre bakar-min

Andın munga mundın anga çun tapmadım eşbeh (FK, 556/5)

Şair, sakinin meydeki aksine bakmaktadır çünkü bu güzel sakiye aksinden daha çok benzeyeni görmediği söylemektedir.

Dime meyni terk it ki sâkî yüzi

Bu közgü ara cilve-gerdür manga (BV, 14/6)

Şairin mey içmekten maksadı, sakinin mey sunarken bir anlığına da olsa güzel yüzünün yansımasını yakından görebilmesidir.

Şair, beyitte, içi mey dolu bir kadehin ayna/*közgü* işlevi gördüğünü ifade etmektedir.

Gülni gül-şen bile bolgan dik irür iy sâkî

‘Aksing andak ki min içken mey-i gül-fâmdadur (FK, 142/8)

Saki, şarap doldururken yahut sunarken, kadehin içinde yüzünün yansıması görünmektedir. Şair, gül yüzlü sakinin gül rengi şarap dolu kadehteki bu yansımasını, gül bahçesi içindeki bir güle benzetir.

Sâkî ve Simge Eşyaları: *Hûm, câm, kadeh, rıtl-ı gîrân, ayag*

Hûm irür yir küresi câm ahter

Sâkiyâ bir munga seyr anga sebât (FK, 92/6)

Eski kozmolojik telakkiye göre yer sabit ve merkezde, yıldızlar etrafında dönmektedir. Beyitte şair, şarap küpünü dünyaya, doldurulmak için küpe getirilip götürülen parlak kadehlerini de onun etrafında dönen seyyarelere benzetmektedir.

Beyitte; *hûm, câm* ve *sâkî* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır.

Sâkiyâ tut kadeh-i şâhâne

Katresi la‘l velî yek-dâne (FK, 689/1)

Şair, sakiyi *kadeh* ile birlikte anmaktadır.

Sâkiyâ rıtl-ı girân birle mini sîr-âb kıl

Kim kuruptur teşne-lebligdin manga bisyâr agız (FK, 229/7)

Rıtl-ı girân,[120] sıvıların ölçüldüğü bir ölçü kabıdır. Saki, elindeki bu ölçeğe göre şarabı ölçmektedir. Şarap için en büyük ölçü bu olmalıdır ki şair, ağzının çok kuruduğunu bu şekilde vurgulamaktadır.

Çu devr ehli cefâsıdın içer-min bâde iy sâkî

Unutma devr ayagın velî yâd itme devrândın (FK, 485/6)

Devr meclisinde kullanılan kadehe *ayag* denilmektedir. Sapsız ve kâse biçimindeki bu kadeh, devran sakisinin olmazsa olmaz eşyasıdır.

Sâkiyâ teklîf ile iç dime toldur dagı kör

Kim ayagnıng nakşını iltür kırıp sıpkarmagım (FK, 432/6)

Şair, devr meclisi sakisinin sürekli şarap teklif etmesine gönül koymakta ve teklifsizce doldur demektedir. Bunu söylerken de şaraba olan iştiyakını vurgulamak için, sakiye hitaben her doldurduğun şarabı öyle içerim ki kadehin nakışları bile bozulur demektedir.

Beyitten, *ayag* adı verilen bu devr meclisi kadehlerinin nakışlarla süslendiği anlaşılmaktadır.

[120] Bir *rıtl* 416 gr.'a yani yaklaşık yarım litreye tekabül etmektedir.

Sâkî ve Bazı Şarap Sunma Şekilleri

Sâkiyâ la‘li üze hoy körüben bî-hod-min

Meyga memzûc-ı gül-âb iylep anı yüzüme saç (FK, 104/5)

Şair, sakinin la‘l renkli yanağında bir ter damlası görmüştür ve kendinden geçmiştir. İkinci mısrada şair, sakiden, meye gül suyu karıştırıp yüzüne serperek kendini ayılmasını isterken aslında farklı bir mey sunma şekline telmih yapmaktadır.

Sâkiyâ mey tola tola birmekin ‘azm iyleding

Ösrük oldum kim kıladur sohbet-i cânânnı zabt (FK, 294/10)

Saki, şaire meyi dolu dolu/*tola tola* sunmuştur ve şair, hızlıca sarhoş olmuştur.

Hecrning çâresi bî-hodlug imiş

Sâkiyâ câm kitür mâl-â-mal (FK, 395/6)

Ayrılık acısı çeken şair, şarap içip kendinden geçerek bundan kurtulmak istemektedir.

Şair, sakiden şarap isterken kadehin dopdolu/*mâl-â-mâl* olmasını istemektedir.

Hecr ara kalmış-min iy sâkî leb-â-leb câm bir

Dem-be-dem şu‘lemga su koymak bile ârâm bir (FK, 181/1)

Şair, içinde bulunduğu ayrılığı bir ateşe benzetir ve sakiden, zaman zaman su dökerek kendisini rahatlatmasını ister.

Beyitte geçen *lâb-â-leb câm* tabiri ağzına kadar dolu bir kadehi tanımlamaktadır.

Sâkî-i gül-çihre gül-gûn bâde bî-endâze tut

Kim bu gül-şen içredür hâr-ı melâlet bî-hisâb (BV, 41/6)

Şair, hesapsız bir hüzün içindedir ve sakiden ölçüsüzce şarap istemektedir. Saki, litre benzeri bir ölçekle şarap vermekte yahut kadeh hesabı yapmaktadır. Ölçüsüz/*bî-endâze* şarap tabiri sarhoş olana kadar yahut götürü bir durumu ifade etmektedir.

Sâkî Türleri

Gül-şen-i dehr içre iy bezm-i tarâb sâkîleri

Hecr hûn-âbın nidin bizge dem-â-dem kıldıngız (FK, 209/8)

Beyitte, saki, *bezm-i tarâb sâkîsi* izafeti ile birlikte geçmektedir. *Tarâb bezmi* lafzı, eğlence bezmi manasına gelmektedir. Şair, gül bahçesinde düzenlenen bir

eğlence meclisinden ayrı kalmış ve şarap içmek yerine kan yutmak zorunda kalmıştır.

Devr ehlide yok sâf ki anıng gışı yoktur

Cüz sâkî-i devr ilgide sâfî mey-i bî-gışş (FK, 268/5)

Devir meclisi sakisini hususileştirerek *sâkî-i devr* olarak anan şair, beyitte, bir devir meclisinden ve sakisinden bahsetmektedir.

Sâkî-i ‘ışk çunki urdı salâ

Tutmadı ilge gayr-ı câm-ı belâ (FK, 604/1)

Şair, aşkı bir sakiye benzetir. Fakat bu saki, sala okur ve halka bela camından başka bir şey sunmaz. Aslında şair, aşkı, insanlara ölüm kadehi sunan ecele benzetmektedir.

Dehr bezmide dem-â-dem sâkî-i devrân tutar

Bâde bilmen la‘l-gûn mey dür mü yâ kandur mu ol (FK, 377/10)

Şair, feleği bir sakiye, dünyayı da bir meclise benzetmektedir. Bu mecliste felek, insanlara bazen bade ve mey bazen de kan içirmektedir.

Veh niçe kan yutka-min kim sâkî-i devrân manga

Çun yiter her devr ara ötmes tegâfül kılmayın (FK, 503/5)

Şair, beyitte, felek sakisinden şikâyet etmektedir. Çünkü ne zaman devr meclisi kurulsa şairi görmezden gelmekte yani ona şarap sunmamaktadır.

Sâkî ve Âşık

Meyga iy sâkî ecel zehri izip bir câm tut

Târ-ı ümmîdimni ya‘ni rişte-i hicrândın üz (FK, 208/6)

Ayrılıktan mustarip olan âşık şair, sakiden, zehirli şarap dolu bir kadeh sunarak kendini kurtarmasını istemektedir.

‘îlâc-ı za‘fım irür bir kadeh mey iy sâkî

Ki nâ-ümîd bolup-min barı devâlardın (FK, 524/8)

Şair, aşktan zayıf düşmüştür ve tüm devalardan da ümidini kesmiş durumdadır. Zayıflığına iyi gelecek ilacın yalnızca mey olduğunu düşünerek sakiye seslenir.

Sâkiyâ hicran tünidür bâde tut

Ol kuyaş birle bu şâmımnı yarut (FK, 75/1)

Sâkî, ayrılık acısından mustarip âşığın karanlık akşamlarını bade kadehinin parıltıları ile aydınlatan kişidir.

Sâkî; Derd, Endûh ve Gam

Sâkiyâ bir câm ile bu gamnı yâdımdın çıkar

Gerçi hâlim şiddeti dik çerh birmes yâd hem (FK, 439/6)

Şair, sakinin kendini bir cam ile felek yüzünden çektiği gamlardan kurtaracağını düşünmektedir.

Sâkiyâ cânım fidâng olsun tutup bir câm-ı mey

Yüz tümen endûhdın cânımnı kutkar bir zamân (FK, 517/7)

Şair, sakinin bir kadeh sunarak kendini bir anlığına da olsa yüz binlerce gamdan kurtarması karşılığında ona canını feda edeceğini söylemektedir.

Sâkî tola câmî kitür derdimga ârâmi kitür

Hâlimga encâmî kitür kim gam anı kılmış tebeh (FK, 553/8)

Şair, sakinin dolu/*tola* [121] bir cam ile gamın bozduğu ahvaline bir son vermesini, derdinin sükûnet bulmasını istemektedir.

Sâkî'nin Statüsü

'Ömri şehlıg ara bâkî bolsun

Şâhlar bezmide sâkî bolsun (FK, 681/456)

Şair, beyitte, Hüseyin Baykara'ya ömrü boyunca şahlık etmesi için ve diğer şahlar arasında en muteber olması için dua etmektedir.

Şair, tüm şahları bir bezmde toplamakta ve bu bezmin sakiliğini de Hüseyin Baykara'ya vermektedir. Bir bezmdeki en itibarlı kişi, şüphesiz o bezmin sakisidir.

Zabt kılmas devr ayagın sıpkarurda sâkiyâ

Şeh ki câm-ı 'adl birle iylegey devrânnı zabt (FK, 294/8)

Şair, şahın adalet dağıtmasını, bir sakinin mecliste herkesin eşit şekilde içki içmesini sağlamasına benzetir. Şair, kendisini sakinin bile zapt edemeyeceğini de ekler.

[121] *Tola* lafzı, hem dolu anlamında hem de içki anlamında kullanılmaktadır. *Tola iç-* içki içmek manasınadır.

Sâkî'nin Eğlence yahut Melal Meclisi

Sâkiyâ kiçe ki mey neş'esidin cân taptım

Zulmet içre tileben çeşme-i hayvân taptım (FK, 429/1)

Beyitte, sakinin de bulunduğu bir eğlence meclisi tasvir edilmektedir. Bu meclis gece vakti tertip edilmiştir. Şair, karanlığa rağmen bu meclisin neşesine neşe kattığını ifade etmektedir.

Hecrdin öldi Nevâyî sâkiyâ tut câm-ı mey

İy mugannî sin nevâ âhengide kopsa kopuz (FK, 215/9)

Beyitte bir meclis tasviri yapılmaktadır. Bu meclise, âşık şair, ayrılıktan ölecek duruma geldiği için *melâl* hâkimdir.

Şair, muganniden ağıt/*nevâ* makamında bir şeyler çalmasını, sakiden de şarap dağıtmasını istemektedir.

2. 121. SÂLİK (سالک)

sâlik (A.) **1.** yürüyen, sülûk eden. **2.** (tas.) sâlik, derviş. **3.** inanç kolu mensubu. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini Tasavvufi Tip. Mürit. Tasavvufta ilerleyen.

Şair, *sâlik* tipine, diğer tasavvufi tipler olan *zâhid* yahut *pârsâ*ya baktığı gibi bakmaz. Şair, tam anlamıyla şekillenmemiş bir kişilik olarak gördüğü *sâlik* tipine karşı nötr bir bakış açısına sahiptir ve onun doğru şekillenmesi için ona yol gösterir ve tavsiyelerde bulunur.

Şair, *seyr ü sülûk*ü manevi bir yolculuğa, saliki ise yolcuya benzetir. Bu yol tehlikelerle doludur. Salikin, kendine bir yol gösterici ve yol arkadaşı bulması, yanına azık alması gerekir.

Şaire göre salikin en büyük kerameti, şeriatta istikamet halinde olmaktır.

Düşünce, fikir, arzu ve istek manalarına gelen *havâtır* ise salikin en büyük düşmanıdır ve onu ilerlemekten alıkoyar.

Salikin bu yolculuğa *ilm* ile değil *aşk* ile çıkması gerekir. Hatta şaire göre ilmini tamamen bırakması yalnızca aşk ile ilerlemesi gerekmektedir. Şairin, salike, bu yolculukta ne yapması ve nelerden kaçınması gerektiği ile ilgili pek çok tavsiyesi vardır.

Salikin ilerleme kaydetmesinin önündeki en büyük engellerden biri de *enâniyet*tir. *Özlük* olarak tanımlanan bu enaniyeti yenmek, salikin en ehemmiyetli görevidir.

Şair, *sâlik* tipini çeşitli sıfatlarla kendi içinde ayrıca bir tasnife tabi tuttuğu görülür.

Şair, yine bu tip ile alakalı olarak tasavvufun *hizmet* ve *gayret* kavramlarına şiirinde yer verir. Hizmetin son derece zor olduğunu vurgulayan şair, salikin bu meslekteki gayretini ise kutsallaştırır.

Tüm bunların yanı sıra şair, bazı menfi salik tiplerinden de bahseder. *Sâlik-i mahrûm*, istediği halde maksuduna kavuşamayan bir saliki tanımlar. Salikin, seyr ü sülûk sırasında garip haller göstermesini ise *meczûb-ı sâlik* olarak adlandırır. Yine haline *şükr* etmek yerine *şekvâ* ile meşgul olan bir salik, bu fiilinden dolayı tenkit edilir.

Bir rind olarak şair, bu manevi yolculuğu çeşitlendirir. Şair, riyadan uzak olan deyr pirini bir nevi yol gösterici olarak, meyhaneyi hakikatin bulunabileceği bir mekân olarak görür. Hatta bu mevzuda daha da ileri gider ve salike, en doğru yol göstericinin deyr piri olduğunu söyler ve ona meyhanenin yolunu gösterir.

Şairin, pek çok tasavvufi ıstılah ve tabiri bu tip ile alakalı kullandığı hatta bu terminolojiyi bazen meyhane argosu ile de birleştirdiği görülür.

Şair, *devlet-i bâkî* izafeti ile sâlik'in nihai hedefini, sonsuz saadet ve mutluluk olarak verir. Yine şairin, *sâlik-i câdde-i Ahmed-i Muhtâr* tanımlaması, salikin yürüyeceği yolun güzergâhını vermesi açısından ehemmiyetlidir.

Epitetler: *hazar, sefer, zâd-ı râh, seyr, fakr, katık yol, kat'-ı kûh-ı sahrâ, irşâd, merhale, yoldın kal-, yol ehli, seyr ü sülûk, menâzil kat' kıl-, nûr-ı bâtın, yakîn, fakr, tereddüt, tevekkül, tecrîd, tevhîd, şeriat, kerâmet, maksûd, maksad-ı kül* ***(sâlik'in istediği)*** *devlet-i bâkî, fânî bol-, 'îd- iste-, yâr murâd -it-, zülâl-i vasl ârzû kıl-, matlûb tap-, taleb kıl-, harem valsın tile-, ka'be, fenâ, istikâmet tap-, kemâl tile-, dürr-i vahdet tap-* ***(sâlik türleri)*** *sâlik-i fânî, sâlik-i âzâde, sâlik-i câdde-i Ahmed-i Muhtâr, sâlik-i etvâr, sâlik-i mahrûm, yol sâliki, sâlik-i deyr-i fenâ, meczûb sâlik* ***(sâlikte olmaması gereken hususiyetler)*** *hırs, lukme âgehlik, güftâr, tegâfül, 'akl, his, dünyâ, ukbâ, dünyâ vü mâ-fî-hâ, havâtır, tereddüd, özlük, enâniyet, şikâyet eyle-* ***(sâlik'in yapması gerekenler)*** *'azm-i vâdî-yi tevhîd iyle-, tevekkül, hak vücûdın vücûd bil-, mâsivâllâhı 'adem bil-, iki cihândın kiç-, hâtırını ârzû otıdın savut-, şükr*

istemekdin tınma-, yârdın gâfil olma-, işge meşgûl ol-, dem urma-, girdâr, merkeb-i tecrîde min-, pîr irşâdıdın baş çikme-, mâsivâllâh def'i kıl-, teveccüh, ma'lûmın taşla-, hidmetde sütûn yanglıg hamûl bol-, şükr eyle-, kerem-hîz bol-

Sâlik Ne Yapmalı?

Nevâyî devlet-i bakî tiler bolsang yakîn bil kim

İrür sâlikke müşkil tapmak anı bolmayın fânî (GS, 618/9)

Şair, kendini, saadete ulaşmaya çalışan bir *sâlik* olarak görmekte ve tecrit yoluyla kendine, *fânî* olmadan sonsuz mutluluğu/saadeti bulmak zor demektedir.

Benliğini/*ego* yok etmek anlamına gelen *fâni bol-* ve bizzat tecrübe etmek anlamına gelen *yakîn bil-* tabirleri tasavvuf ıstılahıdır.

Eğer 'îd isteseng her dem fenâ zeylini tut muhkem

Ki bir demde iki bayramga uçrar sâlik-i fânî (FK, 613/8)

Zeyl, dervişlerin giydiği kuyruğu uzun hırkaya denmektedir.

Şair, salike seslenmektedir: Eğer bir hırkaya yapışacaksan fanilik hırkasına yapış çünkü kendinden kurtulan *sâlik-i fâni,* bir demde iki bayrama birden kavuşur.

Yol hatarlıkdur ilig çikme tevekküldin kim

Yok bu yol sâlikining mundın ulugrak hüneri (BV, 589/7)

Şair, salik'i bir nevi yolcuya benzetmektedir. Bu tehlikeli/*hatarlıg* yolda ilerleyen salike tavsiyesi ise *tevekkül*den elini çekmemesidir.

Şair, Allah'a güvenmek anlamına da gelen *tevekkül*ü salik'in en büyük hüneri olarak tanımlamaktadır.

İy Nevâyî sâlik irseng Hak vücûdın bil vücûd

Mâ-sivâ'llâhnı 'adem va'llâhu a'lem bi's-savâb (FK, 43/9)

Şair, eğer *sâlik* isen yahut *sâlik* olmak istiyorsan Allah'tan başkasını yok bil diyerek kendine seslenir ve sözlerine *en doğruyu ancak Allah bilir* anlamındaki *va'llâhu a'lem bi's-savâb* tabirini eklemeyi de unutmaz.

İki cihânnı körer vasl mâni'i sâlik

Murâd yâr ise hem mundın u hem andın kiç (FK, 101/7)

Şaire göre, eğer salik yârine kavuşmak istiyorsa yalnızca bu dünyanın değil öbür tarafın makam ve mevkisinden de vazgeçmelidir.

Ger zülâl-i vasl ey sâlik kılur-sin ârzû

Hâtırıngnı ârzûlar otıdın evvel savut (BV, 70/6)

Şair, vuslatı arzulayan bir salike seslenir; eğer vuslat şarabını istiyorsan gönlündeki/*hâtır* diğer arzuları bırak!

Şair, salik'in hedefine kavuşmasını engelleyen şahsi arzularını, gönlü yakan ateşlere benzetmesi, bu isteklerin ne kadar güçlü olduğunu vurgulamak içindir. *Savut-* tabiri ise soğutmak anlamındadır. Şair, meseleye realist yaklaşmakta ve ilk başta bu yakıcı arzulardan tamamen kurtulamasan bile en azından soğut demektedir.

Niçe kim sa'y birle tapmasa matlûbını sâlik

Kirek kim cânıdın kem bolmasa renc-i taleb hergiz (BV, 213/8)

Şaire göre *sâlik* istediğini/*matlûb* çalışarak/*sa'y* elde edemez. Lakin istemeye/*taleb* canı çıkana kadar devam etmelidir.

Sin anı istemekdin tınmagıl bir lahza kim sâlik

Eger matlûb tapmış andın irmiş kim taleb kılmış (BV, 258/8)

Şair, yine salike seslenir: İstemeyi bir lahza bırakma, çünkü isteyen herkes istediğine kavuşur!

Sâlikke hiç mezheb ara hırs hûb imes

İllâ bu iski deyrde câm-ı fenâga hırs (BV, 274/7)

Şair, hırslı bir salike tavsiyede bulunur: Hiçbir mezhepte hırs iyi karşılanmaz, bu eski deyrde *câm-ı fenâ*ya olan hırs hariç!

Gâfil olma yârdın kim bir nefeslıg yâdıga

Sâlik allında imes dünyâ vü mâfihâ ‘ivâz (BV, 277/6)

Şair, yine salike tavsiye vermektedir: Yâri yâd etmekten bir nefes bile gafil olma, dünya ve içindekilerin hiçbirisi onunla değiştirilemez.

Sâlik irseng işke meşgûl ol velî dem urmagıl

Kim bu yolda şart irür girdâr imes güftâr şart (BV, 280/7)

Şair, salik isen az konuş çok çalış demektedir.

Beyitte geçen *dem ur-* tabiri atıp tutmak manasınadır. Şair, bir irsali mesel iradıyla *bu yolda güftâr değil girdâr şarttır* demektedir.

Harem vaslın tilersin pûye ur merdâne ay sâlik

Kadem aheste çikme bagrıng ol yilmekde talgay dip (GS, 66/6)

Beyitteki *harem* lafzı, Kâbe yahut kavuşulmak istenilen şey olarak anlaşılabilir. Şair, salike, vuslat istiyorsan koş, bağrım yanar diye de korkma demektedir.

Her kâmıdın cihan yarusa ilge tang imes

Ol sâlikî berk kibi bolsa kerem-hîz (NŞ, 214/5)

Şaire göre salik, etrafına bereket yağmurları getiren bir şimşek/berk gibi olmalıdır.

Sâlik ve Riyâzet

Lukme âgehlik ile sâlik eger iylese nûş

Yahşırak arpa kömeçi ki tegâfülde gülâç (FK, 104/6)

Şai,r beyitte, saliklikle ilgili iki menfi hususiyeti sıralamaktadır: Aç gözlülük/*lukme-âgehlik* ve *tegâfül*.

Şair, açgözlülük anlamına gelen *lukme-âgehlik*i daha tehlikeli görmekte ve salikin bir gaflet anında arpadan yapılmış ekmek anlamına gelen *arpa kömeci* ve muhtemelen bir tür tatlı olan *gülâç* yemesini daha az tehlikeli bulmaktadır.

Sâlik ve Manevî Yolculuk

Hazar içre bî-çâreler yâveri

Sefer içre âvâreler reh-beri

Ni sâlikke kim deşt itip cilvegâh

Tevekkülni eylep anga zâd-ı râh

Müsâfirni yoldın gice güm kılıp

Yanıga anıng kumın kâkum kılıp (GS, 683/3-5)

Şair, saliki bir yolcu gibi düşünmektedir. Sefere çıkan salik, çölde/*deşt* yolculuk yapar, *tevekkül* onun yol azığıdır/*zâd-ı râh*, gece olunca dinlenir, çölün kumları onu bir kürk/*kâkum* gibi ısıtır.

Çu sâlik iyler ise ‘azm-i vâdî-yi tevhîd

Kirek ki minse bu seyr içre merkeb-i tecrîd (FK, 118/1)

Şair, vahdete ulaşmak isteyen bir salike, her şeyden mücerret olmayı salık vermektedir.

Fakr deşti ni katık yoldur ki sâlik her niçe

Kılsa dikkat birle Hak emrin edâ taksîri bar (FK, 192/6)

Şair, saliki, fakr çölünde/*deşt* yürüyen bir yolcuya benzetir. Bu yolda yürümek çok zordur. Ne kadar dikkatli olursa olsun muhakkak hataları/*taksîr* olacaktır.

Derd ü mihnet çikmekimdin kasdım anıng kûyidür

Ka‘bedür sâlikke kat‘-ı kûh u sahrâdın garaz (NŞ, 278/6)

Âşık, sevgilin mahallesine ulaşabilmek için dert ve mihnet çeker. Şair, âşığın bu durumunu salikin Kâbe’ye ulaşmak için dağları ve çölleri aşarak uzun bir yolculuğa katlanmasına benzetir.

Bu merhalede sâlik köz yumsa kalur yoldın

Yol ehli kaçan iyler iylerde hırâm uyku (BV, 517/6)

Salik, yine bir yolcuya benzetilmektedir. Yol ehlinin uyumaması, yürümesi gerekir.

Sâlik, Şeyh ve Deyr Piri

Çun fenâ matlûb irür sâlikke bil iy şeyh kim

Küfr irür zühd-i riyâyî içre irşâdıng sining (FK, 365/2)

Şair, salike verdiği tavsiyeleri beğenmeyerek şeyhe kızmaktadır. Salikin amacı *fânî* olmaktır fakat şeyhin tavsiyeleri hep *riyâ* ihtiva etmektedir.

Şeyh ü telkîn-i riyâ kim sâlik-i deyr-i fenâ

Bizge kılmış derd ü ‘ışk âyînin irşâd özge nev‘ (BV, 292/5)

Şair, beyitte, salike yol göstermek noktasında *şeyh* ve *deyr pir*ini kıyaslamaktadır. Şeyh, riyayı *telkîn* ederken deyr piri, aşkı ve derdi *irşâd* etmektedir.

Telkîn ve *irşâd* lafızları ile ayrıca bir karşılaştırma yapan şair, salik için doğru yol göstericinin deyr piri olduğunu vurgular.

Deyr pîri didi meydin baş köterme iy refîk

Sâlik oldur çikmegey başını pîr irşâdıdın (FK, 490/6)

Şair, salike deyr piri ne derse yap demektedir. Çünkü tasavvufi terbiye usulünde pirin sözünden çıkmak hoş karşılanmamaktadır.

Sâlik ve Meyhâne

Ni hümâyûn yirdür iy sâlik harâbât-ı fenâ

Kim bekâ vechin körer câm içre hammârı anıng (FK, 374/7)

Salikin en ehemmiyetli amaçlarından biri de *bekâ*dır. *Bekâ*ya ulaşmak için önce *fenâ*ya varmak gerekir. Bu noktada şair, salike, *harâbât-ı fenâ*da bir sarhoş/*hammâr* olmayı tavsiye eder.

Sâlik, Şeriat ve Kerâmet

Nebî şer‘iga tapmak istikâmet

İrür sâlikke müşkilrek kerâmet (FK, 741/1)

Peygamberin getirdiği şeraitte istikamette olmak, şaire göre salikin en müşkül kerametidir.

Sâlik ve *Dünyâ vü Mâfîhâ*

Ey Nevâyî fakr ara kıl mâ-sivâ'llâh def'i kim

Kildi sâlik başıga dünyâ vü mâfihâ belâ (BV, 29/9)

Salik, *fakr* ile dünyayı ve içindekileri yani *mâ-sivallâhı* def etmek durumundadır.

Dime sâlikke hâyil ni idi maksûd-ı vaslıdın

İrür 'akl u his ü dünyî vü 'ukbî ser-be-ser hâyil (FK, 398/8)

Beyitte geçen *hâyil* lafzı engel, mani anlamındadır. Şair, saliki engelleyen unsurları şu şekilde sıralar: *'Akl, his, dünyî* ve *'ukbî.*

Sâlik ve Havâtır

İrür hısn-ı hasîn matlûb zikri bolgalı emîn

Havâtır hayli sâlik könglige çun türk-tâz itkey (BV, 616/10)

Beyitte geçen *hısn-ı hasîn* tabiri *çok sağlam kale* anlamındadır. Şair, düşünceler ve efkâr demek olan *havâtır*ı çapulcular sürüsüne/*hayl*, salikin gönlünü ise kaleye benzetmektedir.

Salikin gönlü, ancak zikir ile sağlam bir kaleye dönüşebilir ve *havâtır* çapulcularının yağmalarından kurtulabilir.

Köngül mülki ara sâlik ni cem'iyyet tapa-algay

Eger her dem anga yitse havâtır hayli yağması (BV, 581/9)

Şair, bu beyitte, salikin gönlünü bir ülkeye/*mülk* benzetmektedir. Sürekli *havâtır yağması*na uğrayan bir ülkenin toparlanmasının mümkün olmadığını da ekler.

Sâlik-i fânî teveccühüni tereddüd iylemes

Yitse hod mahv-ı şühûd olgan zaman Hızr u Mesîh (BV, 103/8)

Şair, salik tipini kendi içinde de çeşitlendirir ve *sâlik-i fâni* tabiri ile fenâ makamına ulaşmış bir salikten bahseder. Bu salik, *mahv-ı şühûd* zamanında teveccühü tereddüde tebdil etmez.

Tasavvufi iki kavram olan *teveccüh* tamamen yönelmek ve teslimiyet ifade ederken *tereddüt* ise bir ikilemi karşılar.

Şair, ayrıca *sâlik-i fâni* kavramı ile alakalı da *Hızr* ve *Mesih* menkıbesine telmih yapmaktadır.

Sâlik, İlim ve Aşk

‘Işk vâdîsin hatardur ‘ilm ile kat‘ eylemek

Sâlik irseng taşla ma‘lûmungnı vü âsûde bar (GS, 205/6)

Salikin, aşk vadisini ilim ile kat etmesini tehlikeli/*hatar* olarak tanımlayan şair, bu vadiyi geçmek için tüm bildiklerini bırakıp mutlu bir şekilde yoluna devam etmesini salık vermektedir.

Sâlik ve Enaniyet

Fakr vâdîsinde özlük nice kemrek yahşirak

Yolın âsân kat‘ iter sâlik yingilrek bolsa yük (GS, 347/6)

Şair, saliki yine bir yolcuya, enâniyeti/*özlük* de yüküne benzetmektedir. Bir yolcu, yükü ne kadar hafif olursa o kadar kolay ilerleyecektir.

Enâniyet öyin bozmak bâbıda kim fenâ zâviyesin tüzmekdür ve özin kem kılmakda özni körgüzmek:

Kim ki özlük ‘imâretin bozdı

Boldı nakd-ı fenâ anıng müzdi

Ol imâretni bozmayın sâlik

Bola almas bu nakdga mâlik (GS, 724/1, 2)

Şairin *özlük* dediği, benlik ve ego olarak da ifade edebileceğimiz *enâniyet*, salikin fâni olmasının önündeki en büyük engeldir.

Özlük bir imarete benzetilir, salik eğer bu yapıyı yıkarsa altından çıkan *fenâ* hazineleri onun mükâfatı olacaktır.

Salik ve Hizmet

Râstlıgdın dehr tâkıga medâr olmak ni ‘ayb

Sâlikî kim bolsa hidmetde sütûn yanglıg hamûl (GS, 388/8)

Bu beyitte şair, salik ile ilgili bazı müspet hususiyetlere değinmektedir.

Hamûl bol- sabırlı, metanetli olmak; *râstlıg* ise dimdik durma ve doğruluk anlamlarındadır.

Hizmet/*hidmet*, tasavvuf kültüründe ehemmiyetli bir yer tutar. Şair, bu zorlu hizmet sürecinde salikin çektiklerini dünyanın kubbesini omuzlarında taşımaya benzetir. Bu ağır yükü yüklenen salike, dümdüz kalmasını ve sabırlı olmasını tavsiye eder.

Sâlik ve Gayreti

Yirge saçkan tir fenâ deştide sâlik cebhesi

Gevher-i maksûddın her dem nisârîdür yana (GS, 564/6)

Şair, *fenâ* makamına ulaşmanın zorluğunu işlediği bu beyitte, salikin gayretini kutsallaştırmaktadır.

Fenâ yolunda ilerlemeyi sıcak bir çölde ilerlemeye benzeten şair, bu yolda dökülen her ter damlasını, maksut uğrunda saçılmış birer cevhere benzetmektedir.

Bazı Menfi Salik Türleri

Sâlik-i mahrûm kim matlûbıdın tolmış cihân

Allâh Allâh cânın örter derd-i nâ-yâbın körüng (FK, 370/6)

Beyitte geçen *sâlik-i mahrûm* tabiri istediği halde matlubunu bulamayan bir saliki tanımlamaktadır.

Salikin matlubu Allah'tır ve cihan onun yansımaları ile doludur. Şair, matlubuna kavuşamayan salikin bu durmana şaşırdığını *Allah Allah* ünlemiyle ifade ettikten sonra, *şu salikin canını yakan çaresi bulunmaz derdine de bakın* gibi bir ifade ile aradığını bulamayan salikin durumu ile dalga geçmektedir.

Alar kim nişân-ı mesâlik diben

Burungını meczûb-ı sâlik diben

Bu pîrning ki her emri mergûbdur

Atın sâlikî dip ki meczûbdur (GS, 683/133, 134)

Şair, seyr ü sülûkun bazı hallerinin farklı görünebileceğine değinmektedir. Şair, bu hallerin, bazılarının *nişân-ı mesâlik* olarak, bazılarının ise meczupluk olarak görüldüğünü; salikin, seyr ü sülûk sırasında bazı alışılmadık davranışlar göstermesinin ise *meczûb-ı sâlik* olarak adlandırıldığını söylemektedir.

Ey Nevâyî fakrdın bî-behredür yüz gam yitip

Sâlikî kim şükr barıda şikâyet eylese (NŞ, 23/7)

Şair, haline *şükr* etmek yerine *şikâyet* eden bir saliki, *fakr*dan nasibini almamış olarak tanımlar.

İrür bu turfe kim mundak sülûk u seyr ara sâlik

İmes öz ihtiyarı birle ni âğaz u ni encâm

Bu andın turferak kim yitmeyin maksadka mingdin bir

Bu yol kat‘ıda tofrag oldılar yol tapmayın itmâm (NŞ, 418/6, 7)

Şair, yukarıdaki iki beytini aldığımız gazelde seyr ü sülûktan ve zorluklarından bahsetmektedir. Şair, seyr ü sülûkü bir yolculuğa benzetmektedir. Bu yolculuğa kendi isteğiyle başlamamış ve yine kendi isteğiyle bitirmemiş birini ise tuhaf bulmaktadır. Bundan daha tuhaf bulduğu ise, bu yola çıkan bin kişiden yalnızca birinin maksadına ulaşması, diğerlerinin bu yolda toprak olmasıdır.

Sâlik ve Nur

Nûr-ı bâtın içre ey sâlik tiler bolsang kemâl

Kıl kuyaş yanglıg menâzîl kat‘ kılmak verzîşi (NŞ, 599/6)

*Seyr ü sülûk*ta ilerledikçe nurun artacağına inanılır. Şair, bunu, güneşin yükseldikçe ziyasının artmasına benzetmektedir.

Salik ve Fenâ

Fenâ şerbeti bâbıda kim tu‘mı zehr-i kâtildür ve bekâ-yı ebed nûşı ol zehrdin hâsıl:

Fânî-i mutlak olmayın sâlik

Anga yoktur ümîd-i maksad-ı kül

Kara tofrakka sinmegen katre

Andın imkânı yok açılmak gül (GS, 686/1, 2)

*Maksad-ı kül*ün anlamı, salik için hakikate ulaşmaktır. Bunun için önce *fânî* olması gerekir. *Fânî* olmak ise zehir içmeye benzetilir.

Şair, *fânî* kavramını; tamamen, tam anlamıyla, kayıtsız şartsız gibi manalara gelen *mutlak* lafzı ile birlikte zikrederek tam bir yok oluşu kastetmektedir.

Salik için her şey bu yok oluştan sonra başlayacak, kara bir toprak gibi olan gönlünde güller açılacaktır.

Fena makâmıga yitken sâlik vasfıda kim mâldın anga ziyân yoktur u câhdın anga noksân:

Sâlik-i âzâdeni körseng ganî kılgan diben

Mâl anıng men‘-i mülûkin kılmagıl inkâr anga

Kime tîri mâl ara bolmış mukayyed dimegil

Kör ki anca mâl olur mu mâni‘-i reftâr anga (GS, 687)

Şair, kıtada, *sâlik-i âzâde* olarak tanımladığı bir salikten bahseder. Kıtanın mensur açıklama kısmında ise bu salikin fenâ makamında olduğunu söylemektedir. Bu salikin en ehemmiyetli hususiyeti mal ve makamın/*câh* onun üzerinde hiçbir menfi tesirinin olmamasıdır.

Salik ve Tecrîd

Dürr-i vahdet tapmagay hergiz fenâ girdâbıdın

Sâlikî kim özni gark-ı bahr-ı tecrîd itmegey (NŞ, 631/6)

Tecrîd, Allah'ın gayri her şeyden *mücerred* olmak manasınadır. Şaire göre *vahdet* incisini bulmak/*dürr-i vahdet tap-* için *tecrîd* denizine dalmak/*gark-ı bahr-i tecrîd* gerekir.

Salik-i Câdde-i Ahmed-i Muhtâr

Fakr menzillerining rehberi bel râh-revi

Hâdî-yi ehl-i fenâ mürşîd-i ahrâr kanı

Şer'î kânûnîsini vakt bile mer'i tutkan

Sâlik-i câdde-i Ahmed-i Muhtâr kanı (NŞ, 658/IV/27, 28)

Şair, burada, salik tipi ile ilgili dikkat çekici bazı hususlara değinir. *Ubeydulah Ahrâr; rehber, râh-rev, hâdî* ve *mürşid* lafızlarının yanı sıra ayrıca *sâlik* olarak tanımlanmaktadır. Demek ki şaire göre *fakr* menzillerinin rehberi ve önde gideni/*râh-rev* olmak, başkalarının hidayetine vesile olmak ve hatta *mürşid* olmak kişiyi saliklikten kurtarmaz. Yani *salik*lik kavramı bir süreklilik arz etmektedir.

Diğer bir husus ise salikin, peygamberin yolunda yürüyen kimse olarak tanımlanmasıdır. Beyitte *sâlik-i câdde*-i *Ahmed-i Muhtâr* izafeti ile verilen bu tanım, salikin yürüyeceği yolun güzergâhını belirlemektedir.

2. 122. SÂYİL (سائل)

sâ'il (A.) **1.** dilenci. (Türkçe-Farsça Sözlük)

reh-nişîn yol üzerinde ve köşe başlarında oturup sual eden dilenci, yeri yurdu olmayan garip, âvâre ... (Burhân-ı Kâtı')

Sosyal Tip. Dilenci. (bknz. *gedâ*) (krştnz. *ganî*)

Para, bahşiş ve şarap dilenir. Bozuk para biriktirir.

Şiirde *sâyil*, yamalı/*jendelig* elbisesi, elinde kırık kadehi ve asasıyla, ağlayarak ve Allah için bir şey/*şey'li'llâh* diyerek dilenen yaşlı bir adam olarak karikatürize edilir.

Dilenciliğin adabından da bahseden şair, ağlayarak dilenmelerini, *Allah rızası için bir şey* anlamına gelen *şey'li'llâh* demelerini, iki üç dirhem istemelerini tasvir eder, daha fazla istemelerinin ise âdete uygun olmadığını belirtir. Çok fazla şey isteyen dilenci hoş görülmez, açgözlü/*ham-tama'* olarak tanımlanır ve tenkit edilir.

Şair, dilenci/*sâyil* olmayı *nasîb* ve *takdîr* olarak görmenin yanı sıra sonradan bu konuma düşmenin başlıca sebeplerini ise *aşk*, *yaşlılık* ve müzmin hastalık/*sa'b bîmârlıg* olarak belirler.

Şâh ve *sâyil* tipleri sosyal hiyerarşinin en üst ve en alt statüleri olarak belirlenir. Şair, *şahtan sâyile* dediğinde, bu iki uç nokta arasındaki tüm herkesi kastetmektedir. Şaire göre *şâh* ve *sâyil* arasındaki fark *nasîb* ile alakalıdır. Fakat her ikisi de nihayetinde öleceği için bu farkın çok da ehemmiyeti yoktur. Aşk, ölüm ve Allah'ın kulu olmak noktasında *sâyil* ile *şâh* denk görülür.

Epitetler: *bahşîş, jende/yama, direm/dirhem, ten-i üryân, kemîn sâyil, ham-tama‘ sâyil/açgözlü dilenci, sâyil-i* deyr-*i fenâ, sâyil x sultân, sâyil x şâh, sâyil x bâzil, sâyil-i bî-hânumân, iski pâlâ, sıngan sifâl/kırık kadeh, ‘asâ/asa, karı sâyil/yaşlı dilenci, şey'li'llâh/Allah için bir şey, iste-, su'âl it-, tilmür-/ağlamak, dür ü yetîm yığ-/inci gibi gözyaşı dök-, Tingri üçün*

Sâyil ve Bahşiş

Tilep ümmet günâhın her ni kim istep tapıp bahşîş

Zihî sâyil zihî bâzil zihî rif‘at zihî mi‘râc (FK, 96/9)

Şair, miraç gecesi Allah'tan ümmetinin günahının affını isteyen peygamberi isteyen /*sâyil* ve Allah'ı da veren/*bâzil* olarak tanımlar.

Beyitte, *sâyil*, *bâzil*den *bahşîş* istemekte ve almaktadır.

Sâyilin Kıyafeti

‘Işk kûyining gedâyı-min ki anda ting durur

Şâh ise zer-beftlig yâ sâyil olsa jendelig (BV, 298/6)

Şaire göre bir başka sosyal eşitleyici faktör *aşk*tır. Aşk köyünün/mahallesinin dilencisi olduğunu söyleyen şaire göre, orada, altın sırmalı elbise/*zer-beft* giyen sultanla, yamalı urba/*jende* giyen *sâyil* denktir.

Sultânın altın sırmalı elbisesi ile tezat oluşturan, dilencinin yamalı/*jendelig* elbisesi, onun düşük maddi konumunu vurgulanmaktadır.

Sâyil ve Bozuk Para

Sâyil andak kim direm üzre direm koygay irür

Dâğ üze dağı gedâyıngnıng ten-i 'uryânıda (GS, 584/6)

Beyitte, aşağı yukarı aynı tipi tanımlamak için kullanılan *sâyil* ve *gedâ* lafızları birlikte geçmektedir.

Aşk, âşığın vücuduna yara üstüne yara açar, bu yaraların kabukları ile şekil bakımından bozuk para/*direm* arasında benzerlik alakası kuran şair, âşığın çıplak teninde günden güne artan yara izlerini, dilencinin/*sâyil* bozuk paraları biriktirmesine benzetir.

Hemen alttaki beyit de aynı mealdedir:

Her sarı mahfî tügenlik cism ile munglug köngül

Sâyilîdür kim irür memlû diremdin kisveti (GS, 596/5)

Şair, gizli aşk yaralarıyla dolu gönlünden dolayı kendini; topladığı bozuk paraları elbisesinin iç kısımlarına saklayan/dolduran bir dilenciye benzetmektedir.

Manga deyr-i fenâ sıngan sifâli câm-ı Cem diktür

Kemîn sâyilleri iski pâlâsı hod eksûn dik (GS, 348/10)

Şair, bir *rind* olarak dünya malına değer vermediğini vurgulamak için bir dilenci gibi yaşadığını söyler. Ayrıca şair, söylediğini çeşitli sıfatlarla dramatize etmektedir: Dilencinin çanağı/*sifâl* kırıktır/*sıngan*; dilencinin/*sâyil* kendisi düşkündür/*kemîn*; şarap süzecek bezi/*pâlâ* ise eskidir. Fakat rind şaire, fena meyhanesinin kırık çanağı *câm-ı Cem* gibi, düşkün dilencilerin/*kemîn sâyil* eski çaputtan şarap süzgeci de değerli kumaş/*eksûn* gibi gelmektedir.

Sultân ve Sâyil

Fenâ deyride sâyillikni sultânlıgdın artuk tut

Ki ölmeklikde tingdürler eger sâyil ü ger sultân (FK, 473/9)

Şair, ölmek konusunda denk-eşit oldukları için *fena meyhanesi*nde dilenci olmak sultan olmaktan daha iyidir diyerek sosyal hiyerarşinin iki uç noktasındaki *sâyil* ile *sultân*ı karşılaştırmaktadır.

Şâh derd-i ‘ışk eger kılsa heves bar iyle kim

Sâyil itkey saltanat câh u celâlin ârzû (FK, 541/8)

Şair, yine şah ve dilenciyi kıyaslar. Şâhın *aşk* derdi çekmeye hevesini, dilencinin *makam* ve *celâl* arzusu gibi görür.

Beyitten anlaşıldığına göre şair, dilenciye makam ve büyüklüğün/*celâl* yakışmayacağı gibi, aşkın da saltanat ile birlikte bulunmayacağını düşünmektedir.

Veh ki kâfirdür ki nâ-geh tîğ tartıp çıksa mest

Katlining muhtacı bolgay şâhdın sâyilgaça (BV, 575/4)

Şair, şahtan sâyile kadar/*şahdın sâyilgaça* diyerek sosyal hiyerarşinin iki uç noktasını iki kelimeyle belirlemektedir.

Aşağıdaki beyitte bu bakış açısı daha da vurgulu olarak belirtilmektedir:

Zâhir kılurda hâcet irür hazretingde ting

Sultân-ı ‘asr u sâyil-i bî-hânumân sanga (GS, 6/5)

Şair, toplumun iki uç noktası olarak belirlediği *sultân* ve *sâyil* tiplerini, asrın sultanı ve evsiz dilenci şeklinde daha da vurgulu hale getirerek, yaratıcıya *hâcet* arz etme noktasında eşitler.

Asrın sultanı/*sultân-ı asr* mutlak *sultan*'a göre daha güçlü; evsiz bir dilenci/*sâyil-i bî-hânümân* ise *sâyil*'e göre daha güçsüzdür. Şair, her iki tipi bu şekilde sıfatlandırarak aradaki farkı daha da açmasına rağmen diğer yandan Allaha muhtaç olmak noktasında eşitlemektedir.

Mutî‘-i emring eger pâdşâh eger sâyil

Gedâ-yı hânung eger hûşmend eger meczûb (GS, 43/7)

Allah'ın emrine itaat noktasında *padişah* da *sâyil* de eşittir. Akıllı da deli de onun sofrasının dilencisidir.

Şâh ü sâyilga nasîb er köp ü azdur ni tefâvüt

Ting nasîb oldı çü tofrakka eger sâyil eger şeh (GS, 565/6)

Şâh ve *sâyil* en üst ve en alt statüyü temsil ederler ki birinin kısmetine az *nasib* olmuş diğerinin kısmetine çok düşmüştür. Şair, bunun çok bir farkının olmadığını, nihayetinde ölüm noktasında herkesin birleşeceğini ve herkese aynı miktarda toprak düşeceğini söyleyerek vurgular.

Min ü muğ deyri kim her sâyil anda şeh sarı bakmas

Digin ey şeyh himmetdin mü yâ şevketdin irkin mü (NŞ, 514/10)

Rind-şair, fena meyhanesindedir. Orada herkes eşittir ve kimsenin kimseye üstünlüğü olmadığından dilenci/*sâyil* şaha bakmaz, ondan yardım istemez.

Şair, aşk noktasındaki idrakini sürekli eleştirdiği *şeyh*e seslenerek, bu durumun neden kaynaklandığını sorar: Himmet mi şevket mi? *Himmet*, isteyerek gösterilen gayret anlamındadır; *şevket* ise haşmet, kudret ve heybet anlamlarına gelir.

Şaire göre, hayatın gerçek anlamını kavramış bir *sâyil*, himmeti esas alır ve şevketli şâha ihtiyaç duymaz.

Vasl ara özni hayâl iylep neşâtım bardur

Sâyil andak kim yasagay özni ehl-i câh-veş (BV, 248/4)

Kendini vuslata ermiş hayal ederek neşelenen âşık şair, kendini, makam sahibi olduğunu hayal eden bir dilenciye benzetmektedir.

Beyitte *sâyil* ve makam sahibi kimseler anlamına gelen *ehl-i câh* tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Sâyil ve İt

Tiş bile munglug köngüldin müdde'î çikti okın

Rast it yanglıg ki sâyilning 'asâsın tişledi (FK, 641/2)

Şair, tarafından hiç sevilmeyen *müdde'î,* sevgilinin kendisine bakmasını engellemiştir ve muhtemelen âşığa da gülmüştür. Şair, bu durumu önce gönlüne saplanmış bir oku dişleriyle çekip çıkarmasına daha sonra da; mahallede dolaşan dilenciye saldıran köpeklerin elindeki asayı ısırmalarına teşbih etmiştir. (bknz. *müdde'î*)

Eve yahut mahalleye dışarıdan gelen dilenci/*sâyil* mahallenin-evin hırçın köpekleri tarafından engellenmeye çalışılır. *Sâyil*in köpeklerle olan macerası şiirde *müdde'î-âşık* arasındaki münasebet üzerinden kendine yer bulmaktadır.

Âşık ve Yaşlı Dilenci

Mümkin irmes min karı sâyilga kûyung furkatı

Hâssa kim 'ışk âfetidin sa'b bîmâr olmışam (BV, 420/4)

Şair, kendini yaşlı bir dilenciye benzetir ve sevgilinin mahallesini terk etmesinin mümkün olmadığını çünkü aşk illetiyle iyileşmesi zor bir hastalığa yakalandığını söyler.

Beytin mefhumundan, dilencilerin bir mahalleyi benimsedikleri ve o mahalle ile anıldıkları fakat bazen asayiş problemlerinden dolayı o mahalleden uzaklaştırılmak istendikleri anlaşılmaktadır. Âşık sâyil ise sevgilisini istemekte ve onun mahallesinde dolaşmaktadır, oradan uzaklaştırılmak istenildiğinde de ağır hasta olduğu bahanesiyle mahalleyi terk etmek istemez. (*mahalle gedâsı*, *meyhâne gedâsı* gibi kavramlar için bknz. *gedâ*)

Bîmâr, *karı* ve *sâyil* kelimelerini bir arada kullanan şair, dilencilik, yaşlılık ve hastalığın birlikte bulunduğunu vurgular.

Diğer bir açıdan bakılırsa, dilenci/*sâyil* düşkün ve ihtiyaç sahibi konumundadır. Beyitte içinde bulunduğu durumun başlıca sebepleri de verilmiş olur: Yaşlılık ve iyileşmesi zor müzmin hastalık.

Hân vaslıngdın uluska behre yitkürgil ki min

Yahşı-min sâyil kibi hasret yiben tilmürgeli (BV, 640/5)

Vuslat, bir sofraya benzetilmektedir. Sevgilinin vuslat sofrasından halk bile nasiplenirken, âşık dilenci bu sofradan ancak ağlayarak hasret yiyecektir.

Ağlamak anlamındaki *tilmür-* ayrıca hasretle beklemek anlamındadır ve dilencinin bir şeyler beklemesini ifade etmektedir. Muhtemelen bu beklediği şey, sıcak yemeklerin bulunduğu bir sofradır/*hân*.

Dilencilik Âdâbı

Niçe dâğ isterem könglüm ara Tingri üçün örte

Ki sâyil-min bu ikki üç diremdür şeyli'lâhım (BV, 406/6)

Tanrı aşkına sevgiliden istediğim gönlüme yakacağı iki üç yaradır/*dâğ* diyen şair, kendini, Allah için bir şey/*şeyli'lâh* diyerek iki üç dirhem isteyen dilenciye/*sâyil* benzetir.

Şair, dilencinin, *Allah için bir şey* anlamına gelen *şeyli'llâh* diyerek ve *iki üç dirhem* isteyerek dilenmelerini bir âdet olarak şiirinde kaydeder.

Vasl isterem 'ayan kılıban eşk dürlerin

Sâyil yetimler yığıp itken kibi su'âl (GS, 394/6)

Şair, kendini, ağlayarak dilenen bir dilenciye benzetir. *Yetîm* tek inci demektir ve ilk mısradaki *dür* kelimesiyle aynı manadadır ve *inci gibi gözyaşı dök-* deyimini hatırlatmaktadır. *Yetîm yığ-* tabiri ise yine *ağlamak* anlamında okunabileceği gibi yetim olduğunu yahut kaç yetime baktığını anlatarak dilenen bir dilenciye de gönderme olabilir.

Gedâlıg eylerem ey muğ-beçe câm-ı mey-i la'ling

Egerçi resm bolmas cevher-i cân istemek sâyil (NŞ, 373/9)

Şair, *gedâ* maddesinde şarap dilenen dilencilerden bahsetmişti. Burada *sâyil* aynı şeyi yapmaktadır. *Muğ-beçe*den yalnızca yakut renkli şarap kadehi isteyen *sâyil*, *bûse* istemediğini söyler. Çünkü güzel muğ-beçe'nin dudakları can bahşedicidir ve dilencinin can istemesi adetten değildir.

Kıldım kümiş bilekleridin buseî su'âl

Min dik cihânda ham-tama' sâyil olmagay (BV, 612/5)

Kendini bir dilenciye benzeten şair, sevgilisinin gümüş renkli bileklerinden bir bûse istemektedir. Bu isteğini yine kendisi fazla ileri gitmek olarak görür ve dünyada kendisi gibi aç-gözlü/ *ham-tama'* bir dilencinin olmadığını söyler.

Yukarıdaki beyitte şair, dilencinin iki üç dirhem diyerek dilendiğini söylemişti. Daha fazla isteyen dilenciyi ise burada *ham-tama'* olarak tanımlar ve bunun uygunsuz bir davranış olduğunu belirtir.

2. 123. SAYYÂD (صياد)

sayyâd (A.) avcı. (Trükçe-Farsça Sözlük)

dâmî câmî vezninde dâmyâr kâmkâr vezninde. Tuzakçı ve sayyâd manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

Mesleki tip. Avcı. Kuş veya balık avlayan kişi.

Bazen *işide ferd ol-* ve *sâhib-kemâl* gibi tabirlerle yaptıkları işteki maharetleri övülürken bazen de kuşu diri diri yolmaları, kuşu tuzakta unutup ölmesine neden olmaları, kuş acı çektikçe gönüllerinin hoş olması gibi hususiyetleri belirtilerek *sayyâd*ın insafsızlığı vurgulanır.

Şair, bazen doğrudan sevgilisini bazen de gözlerini avcıya/*sayyâd*, âşığın gönlünü ise onun yakaladığı bir kuşa benzetir.

Avcılık ile alakalı şiirde sık kullanılan diğer bir mazmun ise şöyledir: Sevgilinin saçları ip, çene çukuru tuzak, sevgilinin beni de tuzağa konulmuş yem tanesidir.

Epitetler: ***(avladığı kuş ve hayvanlar)*** *tezerv, tâvûs, şâh-bâz, tûtî, kuş, ömr kuşı, köngül kuşı, kebûter/güvercin, balıg/balık, vahşî kuş* ***(avcılık gereçleri ve ıstılahı)*** *sayd iy-, kad ham kıl-, dâm, dâne, saydnı sür-, saydnı bismil it-/avı kesmek, dâm iyle-, rişte, çâh üzre dâm yay-, kuş tut-, ipek dâm, tirigley kuşnı yol-/diri diri kuşu yol-*, şest/olta ***(avlanılan mekânlar)*** *vâdî, bîşe/koruluk, tingiz/deniz, kâze/sazlık, sahrâ, bahr*

Sayyâd Sevgili, Sayd Âşık

Gâfil ol sayyâd kim könglüm kuşın sayd eylemiş

'Arız u hâl üzre yapmış halka halka kâkülin (NŞ, 449/2)

Sevgilinin kâkülleri tuzağın iplerine, sevgilinin yüzü/*ârız* tuzağın kurulduğu yere ve sevgilinin beni/*hâl* de bu tuzağa konulmuş yem tanesine benzetilmektedir.

Sayd oldı köngül közleringe veh kutulur mu

Bir kuş ki anıng kasdıda bolgay iki sayyâd (GS, 122/2)

Sevgilinin gözleri avcıya, âşığın gönlü ise bir kuşa benzetilmektedir.

Ay ki dir sin közlerim könglüngni ni nev' itti sayd

Bir kebûter nitsün âhir ikki sayyâdıng bile (GS, 558/3)

Şair, gönlünü bir güvercine/*kebûter*, sevgilinin iki gözünü ise birer avcıya benzetir. Peşinde iki avcı olan bir kuşun kurtulması ise imkânsızdır.

Kuş kaçar sayyâd dâmıdın 'acab kuş-min ki min

Zülfin istep ârzû-yı dâm-ı sayyâd iylerem (BV, 425/5)

Ekseriyetle kuşlar avcının tuzağından kaçarken şair, gönlünü, bu tuzağa yakalanmayı arzulayan acayip bir kuşa benzetmektedir. Çünkü o tuzak sevgilinin zülfünden yapılmıştır.

Veh bu ni sayyâdlıgdur kim birey kim dehr ara

Hüsn ile ‘âlemni sayd iylep sin iyle anı sayd (FK, 123/3)

Sevgili, o kadar usta bir avcıdır ki güzelliği ile tüm âlemi avlayan bir güzeli bile avlamaktadır.

Ol közi sayyâd eger cân kasdı iyler saydka

Allıda ölgey bolup cân birle minnet-dâr sayd (BV, 119/2)

O gözleri *sayyâd* gibi olan sevgili eğer can kastı eylese karşısında canımla minnettar olurum diyen şair, kendini bir ava/*sayd* sevgiliyi de kendini öldürmek isteyen bir avcıya/*sayyâd* benzetmektedir.

Sayyâd ve Kuş Avlamak

Ham bolup könglüm alurga kilmeking ol nev‘dür

Kim kılurda sayd kuşnı ham kılur sayyâd kad (FK, 126/4)

Şair, sevgilinin yay gibi kıvrılmış kaşları ile gönlünü almasını, avcının eğilerek bekleyip, nişan alıp bir kuşu avlamasına benzetmektedir.

Keh-keşân dâmıda encüm dânesin saçmak nidür

Ger imes öltürgeli ‘ömrüm kuşı sayyâdı tün (FK, 519/4)

Şair, feleği bir avcıya, samanyolunu/*kehkeşân* tuzağa ve yıldızları da yem tanelerine benzetmektedir.

Hûblar vâdîside tapılmas il köngli kuşı

Ni üçün kim bar durur bu bîşening sayyâdı köp (BV, 67/3)

Şair, güzelleri/*hûb* avcılara, âşıkların gönüllerini kuşlara ve aşkı da vadi ve koruluğa/*bîşe* benzetmektedir.

Avcının çok olduğu bir bölgede avın azalması ise gayet tabiidir.

Boluban ruh tûtîsiga sayyâd

İşi kılmak anıng kasdıga çâre (NŞ, 657/VI/71)

Şair, beyti aldığımız manzumenin daha önceki beyitleri de dikkate alındığında, gönlünü bir papağana/*tûtî*, dünyayı da onu öldürmek için çareler arayan bir avcıya benzetmektedir.

Usta Sayyâd

Mahmûd-ı Sayyâd'nıng sıfât-ı dâmı ve firîb-i dânesi bile vahşî kuşlarnı sayd kılganı:

İşide ferd irür Mahmûd-ı Sayyâd

Ki köp şâh-bâzlarga dâmıdur kayd

Tingiz sayyâdlarnıng şâhı anı

Ki şeh köngli kuşnı eylemiş kayd (NŞ, 706/1, 2)

Manası tam olarak anlaşılamasa da avcılık ve av ile alakalı bu kıtada şair, avcı Mahmud/*Mahmûd-ı Sayyâd* adlı birinden bahsetmektedir. Bu usta avcı tuzağında pek çok şahin yakalamıştır. Balıkçıların şahı onu, o da şahın gönlünü avlamıştır.

Sayyâd ve Tuzak

Kuşka yüng mesken ara hoşrak durur âzâdlıg

Bolga nidin bend ara sayyâd ipek damı bile (NŞ, 549/6)

Şair, beyitte, ipek ipliklerle hazırlanan bir kuş tuzağına telmih yapmaktadır.

Şaire göre ipek bir tuzağa yakalanmaktansa yün bir yuvada özgür olmak daha hoştur demektedir.

Zülfidin sürdi köngüllerni közi ‘arbedesi

Damdın körmedi il saydnı sürmek sayyâd (BV, 125/2)

Sevgilin zülfü tuzağa, gözleri ise avcıya/*sayyâd*, halk/*il* ise avlara benzetilmektedir. Sevgili, gözleri ile halkın gönlünü tuzağa doğru sürer ve yakalar.

Bilmen iy sayyâd kaysı dâm ile kılmak bolur

Ol tezerv-i dil-keş ol tâvûs-ı bezm-ârânı sayd (FK, 123/6)

Şair, sevgilisini *tavus* ve sülüne/*tezerv* benzetir. Fakat sevgiliyi avlamak için nasıl bir tuzak kurması gerektiğini bilemeyen âşık bu mevzuda *sayyâd*a danışmaktadır.

Gamzeng ol sayyâd kim gül-şen ara ârâmı bar

Hâl birle zülfdin hem dânesi hem dâmı bar (BV, 148/1)

Şair, sevgilinin yüzünü gül bahçesine, sevgilinin gamzesini tuzak kuran bir avcıya sevgilinin ben/*hâl* ve zülfünü de tuzak ve yeme benzetmektedir.

Tuzağın gülşende kuruluyor olması da şairin kendi gönlünü bülbüle benzettiğini göstermektedir.

Könglüm zekanıng içre körüp yapdıng anga zülf

Çâh üzre kebûterga yayar dâmını sayyâd (NŞ, 117/4)

Şair, beyitte, çukur üzerine iplerle kurulmuş bir tür tuzaktan bahsetmektedir. Sevgilinin çene çukurunu/*zekan* örten zülfünü de gönül kuşunu yakalamak için yayılmış bu tuzağa benzetir.

Nefs Sayyâdı

Vâkıf ol kim bîşe-i cehl içre cisming hücresi

Nefs sayyâdı hevâ saydın tutarga kâzedür (BV, 191/8)

Şair, nefsi sayyâda, insanın vücudunu/*cism* da nefsin avlandığı bir sazlığa/*kâze* benzetmektedir. Koruluk/*bîşe* ve sazlık/*kâze* avcının avlandığı mekânlardır.

Şair, nefs sayyâdının avlandığı bölgeyi cehalet ormanına/*bîşe-i cehl* ve insanın heveslerini ve arzularını da ava benzetmesi ayrıca dikkat çekicidir.

Ecel Sayyâdı

Savmdın könglüm kuşı meyl itti su vü dânega

Lîkin ağzın bağladım korkup ecel sayyâdıdın (BV, 468/6)

Şair, gönlünü/canını bir kuşa, eceli de canlar avlayan bir sayyâda benzetir. Şair, gönül kuşunun su ve buğday tanesi ile kurulmuş tuzağa meyl etmemesi için ağzını bağlamıştır.

Kaza Sayyâdı

Ezelde la'linge sayd itkeli könglüm kuşın gûyâ

Kazâ sayyâdı canlar riştesidin yapdı dâm eylep (GS, 63/2)

Kaderin vuku bulması anlamına gelen *kaza*, bir avcıya benzetilmektedir. Şair, gönül kuşunu avlamak için *kaza sayyâdı*nın can iplikleri ile tuzak kurduğunu düşünmektedir.

İnsafsız Sayyâd

Tâ ki saydıng min işing nivçün gazâbdur çün müdâm

Kuş giriftâr olsa köngli hoş olur sayyâdnıng (GS, 369/5)

Şairin gönlü sevgilin tuzağına yakalanmıştır fakat sevgili âşığa gazap etmeye devam etmektedir. Şair, avcının, tuzağına bir kuş yakalanınca sevinmesi gerektiğini söyleyerek sevgiliye sitem etmektedir.

Köp isteme könglüm ıztırâbın

Kuş talpunırın niçük ki sayyâd (BV, 659/20)

Sevgilinin merhametsizliği, tuzaktaki kuşun çırpınışlarını izleyen bir avcının insafsızlığı ile açıklanmaktadır.

Ey köngül ol gamze allında hazîn na'leng ni sûd

Kuş kutulmas derdlıg efgân çikip sayyâdıdın (NŞ, 464/3)

Tuzağa yakalanmış kuşun dertli dertli ötmesi, avcının vicdanında herhangi bir tesir yapmadığı gibi, âşığın inlemesi de sevgili karşısında işe yaramamaktadır.

Yâr gâfilligidin zülfide can birdi Nevâyî

Sayd öler dâmda sayyâd eger bolmasa âgeh (GS, 565/7)

Şair, kendisini, sevgilinin zülfünün kıvrımına yakalanmış ve çırpınan bir kuşa benzetir. Âşık şair, avcının uyanık olup tuzağı sık sık kontrol etmediği durumlarda avın tuzakta uzun süre kaldığı için can vermesi gibi kendisinin de kayıtsız sevgilinin tuzağında öleceğini düşünmektedir.

Sanga sayd olgalı 'uryân bolup-min

Kaçan yoldı tirigley kuşnı sayyâd (BV, 117/4)

Şiar, kendini ava, sevgilisini avcıya benzetmiştir. Şair, âşık olduğundan beri her şeyini kaybetmiş hatta bu yüzden üryan kalmıştır. Şair, bu durumu, acımasız bir avcının yakaladığı bir kuşun tüylerini canlı canlı yolmasına benzetir.

Bağır kanın leb-â-leb iylegen âşâm iki laling

Köngül saydın dem-â-dem bismil itken ikki sayyâdıng (BV, 348/4)

Şair, bu beyitte sevgiliyi çok daha acımasız bir avcıya benzetmektedir. Sevgilinin gözleri âşığın gönlünü kesmekte/*bismil it-*; kırmızı dudakları ise âşığın kanını içmektedir.

Şair, sevgiliyi, avını yakalayıp kesip kanını içen bir sayyada benzetmektedir.

Avcı ve Balık Avlamak

Egerçi fennide sâhib-kemâl irür sayyâd

Kaçan balig tuta algay su mevci dâmı bile (GS, 694/2)

Şair, bir balıkçının her ne kadar işinde usta da olsa su dalgası ile balık tutamayacağını söylemektedir.

Beyitte geçen *sayyâd* lafzı, bir balıkçıyı tanımlamak için kullanılmaktadır.

Şest-i gamzeng birle bahr-i eşk ara tutkaç mini

Kisse başım kim balıkka sürmedi sayyâd tîğ (NŞ, 301/7)

Şair, bu beyitte de *sayyâd*ı bir balıkçı olarak tanımlamaktadır. Olta/*şeşt*, *bahr*, *balık* ve *tut*- kelimeleri ise tenasüplü kullanılmaktadır.

Âşık şair, sürekli ağladığı için bir gözyaşı denizi içinde yüzmektedir. Kendisini balığa, sevgilisini balıkçıya, sevgilinin kirpiklerini de oltaya benzetmektedir.

Bir Gönül Avcısı Olarak Mürşîd

Mürşid-i câzib tilep tapmay kim öldüm vay kim

Boldı bu sahrada sayyâd isteyü âvâre sayd (NŞ, 119/6)

Şair, gerçek bir mürşidi avcıya benzetir ve ona av olmak için sahrada adeta avare olmuştur. (bknz. *mürşîd*)

2. 124. SER-GEŞTE (سرگشته)

ser-geşte (F.) [ser+geşten>geşt+e] 1. başı dönen. 2. şaşkın, avare. 3. perişan. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Aykırı sosyal tip. Başıboş dolaşan. Aylak. Kafası Karışmış. (bknz. *âvâre*)

Ser-geşte tipi şiirlerde; şaşkın, sersem, ne yaptığını bilmeyen, kafası karışmış, yolunu kaybetmiş, belirli bir yerde durmayan/*bî-karâr*, evsiz barksız, yersiz yurtsuz ve vatansız sıfatları ile tanımlanmaktadır.

Aykırı ve yolunu kaybetmiş bir tip olarak tanımlanan *ser-geşte*nin karşısına şair, düz ve doğru giden yahut nereye gideceğini bilen ve *râst-rev* olarak tanımladığı bir tip koymaktadır.

Şiirlerde; âşıklar, dîvâneler, mecnûnlar, tilbeler, kalenderler, üftâdeler, hayrânlar vb. pek çok aykırı tip, yolunu kaybetmiş, ne yaptığını-yapacağını bilemeyen birer *ser-geşte* olarak adlandırılır. Şaire göre rızık peşinde koşan insan da bu dünyada asıl maksadını kaybetmiş ve sürüklenen bir *ser-geşte*dir.

Şair, bu tipi en çok felekle ilişkilendirir. *Ser-geşte*nin başının dönmesine, yolunu kaybetmesine ve sürekli daireler çizerek kendini tekrar etmesine neden olan muhalif devr eden felektir.

Şairin, estetik olarak şiirlerinde ser-geşte tipi ile alakalı olarak dönen ve daireler çizen pek çok nesneyi teşbih, tenasüp ve telmih unsuru olarak kullandığı görülür: Hortum/*koyun,* pergel/*pergâr*, kalem, pervâne, devr, gerdûn, felek, çarh, dolap çarkı, kadeh devri, resimli fanus…

Epitetler: *ser-geşte x râst-rev, ser-geşte : ser-gerdân* ***(bazı ser-geşte tipler)*** *âvâre, hayrân, dîvâne, âşık, kalender, üftâde, hevâî, alahân ü alamân* ***(ser-geştenin bazı hususiyetleri)*** *bî-karâr, hâk-sâr, bî-nasîb, bî-ser ü sâmân, rüsvâ-yı cihân, ser-gerdân, üftâde, hayrân, âşık, bî-hânümân, mustarib, vâlih* ***(ser-geştenin mekânı)*** *hecr deşti, hicrân deşti, 'ışk bahr ü deşti, sevdâ deşti, tağ iteki, 'ışk vâdîsi* ***(ser-geştenin dış görünüşü)*** *ayagı yalang, sargargan ruhsâre, za'flıg cism, hâkî ten, cism-i üryân, igme kad, ten-i üryân, zahmı köp ten* ***(ser-geştenin fiilleri)*** *ivrül-, devr, pîç, başı aylan-, yıkıl-, âh ü vâveylâ, yol tapma-, pûye iyle-, devrân ur-, çırmaş-, yügür-, âh, çarh eyle-, tek ü pûy ur-, pîç ü tâb ur-* ***(ser-geşte ile ilgili bazı benzetme unsurları)*** *koyun, pergâr, gird-âb, gird-bâd, çarh, gûy u çevgân, tokuz günbed-i devrân, kadeh devri, gerdân, hâşâk, çerh-i kec-reftâr, çerh-i gerdân, sûretli fânûs, közgü, dolâb çarhı, tâblıg gîsû, zerre, has*

Ser-geşte Kimdir?

Koyun dik deşt ara körseng mini köp kaçma kim her dem

Başıngga ivrülür ser-geşte-i bî-hânumân dur bu (GS, 523/7)

Şair, beyitte, kendini bir *ser-geşte* olarak tanımlar. Ser-geşte çöldedir/*deşt*, başı dönmüştür, yolunu kaybetmiştir ve evsizdir/*bî-hânümân*.

Şair, sevgiliye hitaben kendisini bu halde gördüğünde korkup kaçmamasını çünkü tek isteğinin ona kurban olmak olduğunu söyler.

'Âlem ehliga ni tang ser-geştelik nivçün ki bar

Çerh pergârıda devr ü devr âsârıda pîç

Râst-revler gûşe tuttılar ki devrân ehlining

Bardur etvârıda pîç andak ki güftârıda pîç (FK, 102/7, 8)

Şair, âlem ehlinin *ser-geşte* olmasının nedenini feleğin/*çerh* pergelinin sürekli dönmesine bağlar. Felek, sürekli döndüğü için insanlar da *ser-geşte* olmuştur.

Şair, yukarıdaki beyitlerde *devrân ehli* olarak tanımladığı grubu, menfi bir bağlamda başı dönmüşler ve yolunu kaybetmişler manasına gelecek şekilde *ser-geşte* olarak adlandırır ve karşılarına da müspet bir grup olarak *râst-rev*leri koyar. Şair, ayrıca, doğru yolda giden, söyledikleri ile yaptıkları bir olan kimseler olarak tarif ettiği bu zümrenin, hal ve hareketlerinde felek gibi dönek olan *ser-geşte*lerden kaçındıklarını da vurgular.

Beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla *ser-geşte,* ahlaksız bir tip olarak da görülmektedir.

Közde yaşım ivrülür ser-geşte Mecnûn yaşı dik

Aylanur başım dagı kan içre her dem başı dik (FK, 337/1)

Şair, beyitte, Mecnunu *ser-geşte* olarak tanımlamakta içinde bulunduğu durumu da gözyaşları ve kan içinde olan ve sürekli başı dönen biri olarak tasvir etmektedir.

Beyitte geçen *ivrül-* ve *aylan-* lafızları *ser-geşte* lafzındaki dönmek manasına gelen *geşten* fiili ile aynı manaya gelmektedir.

Hecr ara ser-geşte-min andak ki tâ tutkum karâr

İş yıkılmakdur barı ‘âlem başımga aylanıp (BV, 56/7)

Şair, beyitte, ser-geşte olduğunu söyler. *Karâr*sızdır. Onun bir yerde sakin olabilmesi için tüm âlemin başına yıkılması gerekir.

Yani şaire göre *ser-geşte*, sükûnette olmayan ve *karâr* tutamayan bir kimsedir.

Min ki hicrân deştiga kirdim kuyun dik bî-karâr

Âh u vâveylâ ki hem ser-geşte-min hem hâk-sâr (BV, 133/1)

Ayrılık çölünde kalan şair, kendini *ser-geşte* olarak tanımlamaktadır. Şairin, kendini tanımlamak için kullandığı diğer vasıflar aynı zamanda *ser-geşte* tipini de tanımlamaktadır: Kararsız/*bî-kârâr*, *âh* ve *vâveylâ* çeken ve yerle bir olmuş/*hâk-sâr*.

Tapmadı yâr sarı yol niçe kim

Boldı ser-geşte bu âvâre anga (FK, 688/VII/74)

Şair, yârini arayan bir avarenin her tarafa yönelerek onu aramasını *ser-geştel*lik olarak tanımlamaktadır. Yani ser-geştenin yönü belli değildir. Ser-geşte, istikametini kaybetmiş bir şekilde dolanan bir avaredir.

Subh-ı vasl ol şâm-ı hicrân bu min-i ser-geşte veh

Neylegey min dip öz ahvâlimga hayrân min bu kün (GS, 515/2)

Şair, ser-geşteyi, ne yapacağını bilemeyen ve *hayrân* olan bir kimse olarak tanımlar.

Rızk çün maksûm irür bir kurs üçün her kün nidür

Çarh dik ser-geştelik kûyide nâverdim mining (GS, 365/6)

Şair, beyitte, önce rızkı yuvarlak şekilli bir somun ekmek şeklinde müşahhaslaştırmakta ve daha sonra da güneşe benzetmektedir. Zaten ezelden taksim edilmiş olduğu halde rızık için her gün bin takla atan feleği ise ayıplamaktadır.

Şairin ser-geştelik mahallesi/*kûy* ile kastettiği yer dünyadır. Fakir dilencilerin bir somun ekmek kapmak için itişip kakıştığı bir mahalle tasviri yapan şair, feleğin her gün dönüşünün sebebini de aynı şekilde açıklar.

Ser-geşte tipi, bir ekmek için bekleyen hatta almak için arbede çıkaran bir kimse olarak tasvir edilmektedir. Şaire göre her gün rızık peşinde koşan insan da bir *ser-geşte*dir.

Ni nev‘ itey mini ser-geşte vasl yolın kat‘

Ki her zaman savurur hecr deştining koyunı (BV, 588/3)

Şair, sürekli hareket eden fakat sevgilisine kavuşamayan bir âşığı *ser-geşte* olarak tanımlamakta ve onun bu durumunu sürekli savrulan fakat hiç mesafe kat edemeyen bir toz tanesinin hortumda sürüklenmesine benzetmektedir.

Ey Nevâyî mûcib-i ser-geştelik irmiş cünûn

İçkeli bu meyni her sâ‘at başım aylanadur (NŞ, 192/7)

Şair, beyitte, aşkın neden olduğu cinnetin/*cünûn* ser-geşteliğe sebep olduğunu söyler. Çükü bu aşk şarabını içtiğinden beri başı dönmektedir.

Şair, *aylan-* lafzı ile ser-geştenin her zaman başının döndüğünü ifade etmektedir.

Koyun dik pûye birle kûyin ister-min ‘acep irmes

Vatanga bolsa bir ser-geşte-i bî-hânumân mâyil (NŞ, 389/3)

Ser-geştenin hortum/*koyun* gibi dönmesinin ve koşmasının/*pûye* sebebini şair, sevgilinin mahallesine ulaşmaya çalışması olarak düşünür.

Şaire göre *ser-geşte* ayrıca evinden ve vatanından ayrı düşmüş kimsedir ve döne döne, koşa koşa vatanını aramaktadır.

Gerd imes girdinde bel kim körmesün dip ü közi

Vâlih ü ser-geşte cân-ı haksârım dur mining (GS, 363/2)

Şair, beyitte, âşık tipini şaşırmış, hayrette kalmış manalarına gelen *vâlih* lafzı ile tavsif etmektedir. Aşkı çöle benzeten şair, âşık ser-geşteyi de çölde ölüp toz toprağa karışan bir kimse olarak tanımlamaktadır.

Bazı Ser-geşte Tipler: ***Âvâre, dîvâne, âşık, mecnûn, kalender, üftâde, hevâ'î, alahân ü alamân***

Mekridin hâric kılıp mülkidin iylep bî-nasîb

Karnlar ser-geşte vü âvârelig devrân ara (FK, 3/5)

Ser-geşte ve *âvâre* tipleri birlikte ve yakın manaya gelecek şekilde kullanılmaktadır. Çünkü her ikisi de ne yapacağını bilmeden dolanır ve her ikisi de nasipsizdir.

'Işk deştide kuyun irmes ki min divânega

Deşt ara ser-geştelik hattın sızar pergârdur (FK, 189/3)

Şair, *dîvâne* ve *ser-geşte* tiplerini beraber düşünmektedir. Ser-geşte tipi, tam anlamıyla deli olarak tanımlanmasa da kafası karışmış, yolunu şaşırmış ve ne yapacağını bilemeden hareket eden kimsedir. Aklını yitirmemişse de kısır bir döngüde daireler çizmektedir. Tıpkı amaçsızca dönen hortum/*kuyun* ve aynı daire etrafında dönen bir pergel/*pergâr* gibi.

Şaire göre ser-geşteliğin sebebi de dîvâneleğin sebebi ile aynıdır: Aşk!

İsteseng iy 'ışk Mecnûn ornıga ser-geşte'î

Bil ki tapkung yok bu rüsvây-ı cihândın yahşırak (FK, 331/5)

Mecnûn da *ser-geşte* kabul edilir. Şair, aşka seslenerek eğer Mecnunun yerine bir ser-geşte arıyorsan bu cihan rüsvasından daha iyisini bulamazsın diyerek *ser-geşte* ile *mecnûn* tiplerinin ortak noktalarını vurgulamaktadır.

İrür devrân urarda Mîr Haydar

Cihân ser-geştesi gerdûn misâli (FK, 726/1)

Felek gibi kendi etrafında dönen bir kalender de ser-geşteler zümresine dâhil edilmektedir. (bknz. *kalender*)

Zihî yolungda bir üftâde âdem-i hâkî

Hevâ-yı ‘ışkınga ser-geşte mihr-i eflâkî (FK, 680/1)

Şair, ser-geşte tipini aşka tutulmuş anlamındaki *üftâde* lafzı ile birlikte anar. Şair, felekteki güneşi de sevgilinin aşkı ile başı dönmüş bir ser-geşteye benzetir.

Ser-geşte yolunu kaybetmiş bir tiptir. Hayatı, ilerlemekten çok sürüklenmek üzerine kuruludur.

Şair, tozların/zerre güneşe doğru çekildikleri telakkisinden de hareketle, ser-geşte’yi toza/*hâkî*, sevgiliyi de güneşe benzetir. Yani, ölen ser-geştelerin toprakları toz olarak döne döne sevgiliye doğru çekilmektedir.

Her koyun gûyâ ki bir ser-geşte ‘âşık gerdidür

Bes ki tofrag oldı ‘ışkıng deştide âvâreler (BV, 744/3)

Şair, aşk çölünde ölen avarelerin toprak olan bedenlerinin birer hortuma dönüştüğünü düşünür. Şair, bu avareleri, *ser-geşte âşık* olarak tanımlar.

Ol yüzge bu hevâ'î-yî ser-geşte mihrining

Hurşîd birle zerreçe bar ilge şöhreti (FK, 616/5)

Şair, sevgilinin güneş kadar parlak yüzüne olan aşkı yüzünden *ser-geşte* ve *hevâyî* olmuştur. Tozların/*zerre* dönerek güneşe çekilmesi telakkisinin halk arasındaki yaygınlığı kadar, şairin o güneş yüzlü sevgiliye olan aşkı da şöhret bulmuştur.

Hevâyî-i ser-geşte izafeti, aşk yüzünden kendini kaybetmiş bir ser-geşte tipini tanımlamaktadır.

Yok dehrde bir bî-ser ü sâmân min dik

Öz hâliga ser-geşte vü hayrân min dik

Gam kûyide hânümânı vîrân min dik

Ya'nî ki alahân ü alamân min dik (GS, 810)

Şair, kendisini tanımlarken *ser-geşte* lafzı ile birlikte başka sıfatlar da kullanmaktadır. Bunlar aynı zamanda ser-geşte tipinin de birer hususiyetini yansıtmaktadır: Parasız pulsuz/*bî-ser ü sâmân*, tutkun/*hayrân* ve aylak/*alahân ü alamân*.

Ser-geştenin Mekânı

Hecr deştide min-i ser-geştening tolganmagı

İylegen diktür kuyun cismi nümû-dârıda pîç (FK, 102/3)

Ser-geşte, ayrılık çölünde dolanmaktadır. Şair, bu başıboş dolaşmayı da bir hortumun döne döne ilerlemesine benzetir.

Deşt üze Mecnûn kibi ser-geştedür-min tâ irür

Ol müsâfir meh-veşim Leylî kibi sahrâ-nişîn (BV, 447/2)

Şair, çölde mecnun gibi ser-geşte dolaşmaktadır çünkü ay kadar güzel sevgilisi Leyla gibi sahrada oturmaktadır.

Min-i ser-geşte imen vâdî-i hicrânda ki bar

Gussa tofragıda endûh yilining koyunı (BV, 593/3)

Beyitte, ser-geştenin bir diğer mekânı verilmektedir: Hicran vadisi. Bu hicran vadisi, *gussa* toprağıdır ve orada *endûh* yelleri hortumlar oluşturarak esmektedir.

Ser-geştenin Dış Görünüşü

‘Işk ser-geştesi seyriga ni hâcet merkeb

Pûye kılmas mu koyunnıng ayagı bolsa yalang (FK, 376/2)

Ser-geşte’nin yolculuk etmek için merkebe ihtiyacı yoktur, yalın ayak ve koşarak gezer.

Za‘flıg ser-geşte cismimdin ‘aceb yok çıksa ot

Çünki ot zâhir kılur köp devr tapkandın kamış (NŞ, 257/5)

Şair, kendini zayıf bir *ser-geşte* olarak tanımlamaktadır. Zayıflığını vurgulamak için de kendini bir *kamış*a benzetir.

Şair, zayıf bir ser-geşte gibi dönerek hareket etmesinden dolayı, çokça döndürülen ince bir kamışın alev alması gibi tutuşacağını düşünür.

Koyun dik deşt üze ser-geştedür hâkî tenim yâhud

Libâs itmiş koyunnıng perdesidin cism-i ‘uryânım (BV, 403/4)

Kendini ser-geşte olarak tanımlayan şair, dış görünüşünü ise şu şekilde tasvir etmektedir: Çıplak ve toza toprağa bulanmış.

Hâkî ten lafzı ile şair, ser-geşte tipinin vücudunun toza toprağa bulandığını; *cism-i üryân* izafeti ile de çıplak dolaştığını ifade etmektedir.

İgme kad birle min-i ser-geştedür min muztarib

Tâ ki çevgân ‘azmiga bildim ki ol şûh atlanur (BV, 175/4)

Şair, kendini, *igme kad* lafzı ile ve çevgana benzeterek ve beli bükük bir *ser-geşte* olarak tasvir etmektedir.

İrür ser-geşte hâkî ten ara Mecnûn köngül her yan

Ton itken dik koyundın cismiga Mecnûn-ı ser-gerdân (BV, 455/1)

Bu beyitte de şair, ser-geşte tipinin dış görünüşünü toprağa bulanmış olarak tasvir etmektedir.

Ser-geşte ve Felek

Tut kadeh devrini hoş kim yok be-cüz ser-geştelik

Dehr devride bu tokkuz günbed-i devvâr ise (FK, 560/8)

Şair, içinde bulunduğu kötü durumdan feleği sorumlu tutar. Dünyanın/*dehr* ve dokuz katlı feleğin/*tokkuz günbed-i devvâr* dönüşü, şairin başını döndürür ve serg-geşte olmasına neden olur.

Şaire göre, dünya ile birlikte dokuz felek de dönüyorsa kadeh devrinde içip ser-geşte olmaktan başka çare yoktur.

Min-i za'îfni ser-geşte eyledi gerdûn

Şitâb ü devr ile hâşâknı niçük ki koyun (GS, 511/1)

Şair, aşk yüzünden zayıf düşmüştür ve ne yapacağını bilemez haldedir. Onu bu hallere getiren yani *ser-geşte* eden ise felektir/*gerdûn*.

Şair, zayıflığından dolayı kendini çer çöpe, feleği de hızlıca ve dönerek çer çöpü savuran bir hortuma benzetir.

Ger diseng ser-geştelik körmey yolungnı tüz yörü

Ger ınanmay-sin nazar kıl çerh-i kec-reftârga (FK, 571/6)

Şair, ser-geşteyi yolunu kaybetmiş bir kimse olarak tanımlamaktadır. Ser-geştelik sürekli bir sıfat yani isim olarak kullanılabilirken burada olduğu gibi bir müddet yolunu kaybetmek manasına da gelmektedir.

Şair, ser-geştelik görmemek için düz yolda yürümek gerektiğini aksi takdirde felek gibi sürekli daireler çizmek durumunda kalınacağını söylemektedir.

Şair, düz yoldan çıkan bir kimseyi *kec-reftâr* olarak tanımlamakta ve *ser-geşte* ile aynı manaya gelecek şekilde kullanmaktadır.

Ser-geşte ve Cemiyet

Egerçi kan ile tofrag ara ser-geştedür könglüm

Körüp körmeske salıp ötme anı közge ıl bârî (FK, 672/3)

Ser-geşte âşık, kanlı yaraları ve toprağa bulanmış haliyle sevgili tarafından görmezden gelinir.

Penehim gayr koyun bolmagay u tağ iteki

Min-i ser-geşteni körgen ten-i ‘üryânım ile (NŞ, 570/5)

Ser-geşte, cemiyet için zaten yeteri kadar aykırı bir tip iken üstüne bir de çıplak dolaşması onun kamusal alandan tamamen dışlanmasına neden olmaktadır. Bu dışlanma biraz da şiddet içermektedir ki şair bunu, beyitte bir dağ eteğine sığındığını söyleyerek ifade etmektedir.

Ser-geşte, giyecek elbisesi olmadığından bir hortumu/*koyun* elbise olarak giymiş ve bir dağ eteğine sığınmıştır.

Ser-geştenin Bazı Fiilleri

Çerh min ser-geşte yaşıdın hâcil oldı ki köp

Encüm-i eşkim sihâb-âsâ yügürdi bu kiçe (FK, 568/7)

Tüm gece boyunca ağlayan ser-geşte şair, göğün yıldızlarla dolu olmasını feleğin/*çerh* bu halinden utanıp onun da ağlamasına yorar.

Yügür- lafzı ile ifade edilen ağlamak fiili bulutlar gibi manasına gelen *sihâb-âsâ* birleşik sıfatı ile de tekit edilmektedir. Yani ser-geşte, bilhassa geceleri çokça ağlamaktadır.

Sipihr dûde bu ser-geşte âhıdın bolmış

Meğer bu âh koyun bolmış âsmân kâğız (GS, 134/2)

Şair, beyitte, ser-geştenin ah çekişini tasvir etmektedir. Ser-geşte, bir hortum yahut kasırga gibi ah çektiğinde göğü duman kaplar, gökyüzü bir kâğıt gibi savrulur.

Eyle şiddet birle çarh eyler min-i ser-geşte kim

Zahmı köp tendin yağar şüdrün kibi kan her taraf (GS, 317/2)

Beyitte, tüm bedeni yaralar içinde olan bir *ser-geşte*nin kendi etrafında nasıl döndüğü tasvir edilmektedir. Bu dönüş/*çarh* eylemi o kadar şiddetlidir ki bu dönüş esnasında ser-geştenin yaralı vücudundan sıçrayan kanlar etrafa bir yağmur gibi savrulmaktadır.

Deşt üze ser-geşte Mecnûnnıng tek ü pûy urmagı

Yok 'aceb çün mümkin irmestür koyunnıng turmagı (NŞ, 605/1)

Beyitte geçen *tek ü pûy ur-* tabiri sağa sola koşturmak, koşuşmak anlamındadır.

Aşk yüzünden cinnet geçirip aklını yitiren mecnun, yolunu kaybedip *ser-geşte* olmuştur.

Ser-geştenin, içinde kopan fırtınaları teskin için çölde sağa sola koşmasını ise şair, durması imkânsız olan şiddetli bir hortuma/*koyun* benzetmektedir.

Ser-geşte Âşık

Işk vâdîsiga kirgen yan ki andın her koyun

Kim çıkar ser-geşteî dur kim kılıp dur hâk ‘ışk (GS, 324/6)

Bir rüzgârın vadiye girince hortuma dönüşmesi gibi, âşık da aşka girince ser-geşteye dönüşmektedir.

Kılıp bu seyr ara ma‘şûk vaslı kûyıda menzîl

Tilep ser-geşte ‘uşşâkıga hem rahmet öyi me’vâ (GS, 8/8)

Şair, sevgilisi *seyr* halinde olan âşıkları da *ser-geşte*ler grubuna dâhil etmektedir. Onların durup sükûn bulması, sevgilinin durmasına bağlıdır.

Ser-geşte ile İlgili Bazı Teşbih Unsurları

İstedi fânûs ara sûret kibi ser-geştelik

İlge ol kim devr birdi günbed-i devvârga (FK, 587/7)

Şair, insanları, bir hayal fanusunun üzerindeki suretler gibi görmektedir. Yaratıcı onların bu dünyada sürekli dönmelerini istediği için feleği döndürmektedir.

Şair, insanları, sürekli dönen bir hayal fanusunun üzerindeki suretlere benzetmekte ve onların *ser-geşte* olmalarını bu şekilde açıklamaktadır.

Ol perî yüzige dîvâne ger irmes nivçün

Boldı bazârda ser-geşte vü ‘uryân közgü (GS, 529/5)

Şair, pazar yerinde gördüğü bir aynayı sürekli dönmesinden ve üzerinin de örtülü olmamasından dolayı aşk yüzünden divane olmuş ve çıplak bir halde dönen bir ser-geşteye benzetmektedir.

Kimge kim dôlâb çarhı dik salur ser-geştelik

Boğzın ip birle boğar kılgan sayı feryâd u çığ (GS, 306/4)

Şair, ser-geşte tipini, dönmesinden ve kesik kesik inlemesinden dolayı bir dolap çarkına benzetmektedir.

Merkebing cevlânıda başın Nevâyî kıldı gûy

‘Işk ara boldı ‘acab ser-geştelikke mürtekib (BV, 51/7)

Beyitte, âşık ve ser-geşte tipleri bir çevgan oyunu tablosu içerinde zikredilmektedir. Şair, aşkından dolayı ser-geşte olduğunu ve başının çevgan oyununda ortada dönen top gibi döndüğünü söylemektedir.

Beyitte geçen *gûy, çevgân, cevlân* ve *ser-geşte* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır.

Aşağıdaki beyitte de aynı teşbih unsurları kullanılmaktadır:

İmestür gerd ü gûy ol şûh meydânıda gûyâ kim

Biri fersûde cismimdür biri ser-geşte başımdur (FK, 188/3)

Şair, beyitte, kendini aşk yüzünden zayıf düşmüş hatta ölmüş bir ser-geşte âşık olarak tarif eder. Bunu da şuh sevgilinin oynadığı bir çevgan oyunu mazmunu içine yerleştirir.

Şaire göre meydandaki toz/*gerd* değil, şairin un ufak olmuş vücududur; ortada dönen top/*gûy* değil şairin ser-geşte başıdır.

Közüme eşk ivrülüp ten deşt ara ser-geştedür

'Işk bahr u deştide gird-âb ol bu gird-bâd (FK, 121/5)

Şair, çölde dolanan ve aynı zamanda ağlayan ser-geştenin gözyaşını *gird-âb*a ve toz toprak olmuş vücudunu da çölde meydana gelen hortumlara/*gird-bâd* benzetmektedir.

Tâblıg gîsûsıga çırmar min-i ser-geşteni

Körmedük ikki koyun bir târ birle çırmanıp (BV, 56/2)

Şair, sevgilinin kıvrımlı zülfünü ve ser-geşte olarak tanımladığı kendini birer hortuma/*koyun* benzetir.

Ayrıca, beyitte geçen *tâb, çır-* ve *koyun* lafızları kıvrılma, dönme hareketi ile ilgili isim ve fillerdir.

Ey köngül ger târ-ı cismimde nevâ yok ni ‘aceb

Nâle kılmas gerçi pîç ü tâb urar ser-geşte nâl (NŞ, 378/5)

Şair, cismini bir kaleme benzetir fakat bu kalem ses çıkarmamaktadır. Divit tarzı kalemler yazı yazarken cızırtı çıkarmaktadır. Fakat içindeki lif/*nâl* kopmuşsa ses çıkarmamakta yani yazı yazmamaktadırlar. Şairin kalem kadar ince vücudunun hayat ipi kopmuştur, sürekli dönse de ses çıkarmamakta yani yazı yazmamaktadır.

Yüz zerreçe ser-geştelikim bolsa ni tang kim

Yüz mihrdin ol şûh ziyâdet yitiliptür (FK, 190/5)

Şair, toz zerreciklerinin dönerek güneşe çekildiği inancına telmihle, kendini toz tanesine, sevgilisini de güneşe benzetmektedir.

Devr câmı birle teskîn tapmas irmiş sâkiyâ

Kimni kim ser-geşte kılgan bu tokuz pergâr imiş (FK, 283/6)

Beyitte, iç içe geçmiş dokuz daire olarak tasavvur edilen feleğin her bir katmanı birer pergele benzetilmektedir. Felek, hep âşıkların hilafına dönmektedir ve âşığın ser-geşte olmasına sebep olmaktadır.

Şair, dokuz pergelli feleğin ser-geşte ettiği kimsenin devr meclisinin kadehi ile bile sükûn bulamayacağını düşünür.

İyle kim hayl-ı habâb içre tüşer has bar-min

Eşk ara ser-geşte ol sultân-ı hüsn ordusıda (FK, 574/3)

Şair, güzeller sultanının aşkı ile gözyaşlarına boğulmaktadır. Gözyaşlarının çokluğunu ve içinde bulunduğu durumu ise kendisini dalgaların arasında savrulan bir çöpe benzeterek anlatmaktadır.

Ser-geşte Çaresizdir yahut Ser-geştelik Son Çaredir

Digey sin kim ol zâr-ı âzâde-veş

Ki hicrân meyidin bolup cür'a-keş

Ni kıldı ikin çarh-ı nâ-bahtiyâr

Ki ser-geştelik eyledi ihtiyâr (GS, 683/35, 36)

Şair, her şeyden *âzâd* olmuş durumdadır, şarap tortusu ile sarhoş olmaktadır onun bu halini gören birisi ise *felek ona ne yaptı da ser-geşteliği ihtiyar etti* diye merak etmektedir.

Şair ise *nâ-bahtiyâr* feleğin kendine yaptıklarından dolayı çaresizce ser-geşteliği seçmek zorunda kaldığını söyler.

Andın biri kim kaşımda yârım yoktur

Hicrânıda cüz nâle-i zârım yoktur

Deşt üzre koyun kibi karârım yoktur

Ser-geştelikimde ihtiyârım yoktur (GS, 776)

Bu kıtada ise şair, yârinden ayrı düşmesinden dolayı gayr-i ihtiyari ser-geşteliği seçmek zorunda kalmıştır.

Ser-geşte ve Bazı Tabiatüstü Tipler: *Câdû, gûl*

Ehl-i ‘ışk ol kûy ara ser-geştedür câdûlarıng

Sihr ile güya bu nev‘ aylandururlar başnı (NŞ, 600/2)

Sevgilinin gözleri büyücü cadıya benzetilmektedir. Âşıkların, sevgilinin mahallesinde toplanıp evinin etrafında dönmelerini şair, cadıların sihir ile insanların başlarını döndürüp kendilerinden geçirmelerine benzetir.

Furkatı deştide hem ser-geşte hem âvâre-min

Kim koyunlugdur işim gûl-i beyâbânlıg dagı (BV, 628/7)

Ayrılık çölünde dolanan ser-geştenin işi avarelik ve *gûl-i beyâbân*lıktır.

Şair, beyitte ser-geşteyi, başıboş ve amaçsızca dolaşmak, gideceği yeri bilmemek vb. müşterek hususiyetlerinden dolayı *âvâre,* hortum/*koyun* ve *gûl-i beyâbân*a benzetmektedir.

Gûl-i beyâbân, çöllerde dolaştığına, aklı ve ruhu olmadığına inanılan olağanüstü varlıklardır.

2. 125. SEYYİD (سيد)

seyyid (A.) **1.** efendi, bey. **2.** başkan. **3.** Hz. Hasan'ın soyundan gelen. **4.** ağa. **5.** erkek adı, Seyit. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Nesebe dayalı lakap. Peygamber soyundan gelen.

Şair, *seyyid* lafzını, *şerif* lafzını da kapsayacak şekilde ve peygamber soyundan gelen kimseleri tanımlamak için kullanır. Şiirde *seyyid* kelimesinin *efendi* manasına da kullandığı görülür.

Seyyid Hasan-ı Erdeşîr ve muhaddis *Seyyid Cemâleddîn* üzerinden *seyyid* tipinin müspet misallerini ortaya koyarken; *seyyid*liğin saygı gördüğü bir toplumda sahte *seyyid*lerin de bulunduğuna dikkat çeken şair, *müteseyyid* olarak adlandırdığı bu kimseleri ise şiddetle tenkit eder.[122]

Epitetler: *seyyid-i kureşî*, *müteseyyid-i nâ-pâk, seyyid-i pâk, hadîs*

Hadîs tercemesi şahîning otdın necâtı bâ-vücüd 'ubûdiyyet ve bahîlning cennetdin hırmâm bâ-vücüd siyâdet:

Kirmegey cennet içre hîç bahîl

Gerçi ol bolsa Seyyid-i Kureşî

---

[122] Timurlularda, *seyyid*lere hazineden maaş bağlandığı ve bazı kadrolarda öncelik tanındığı bilinmektedir. (Musa Şâmil Yüksel, Timurlularda Din ve Devlet İlişkisi, Çeşitli yerlerde)

Barmagay dûzah içre hîç sahî

Fi'l-mesel bolsa Bende-i Habeşî (BV, 664/1, 2)

Şair, *seyyid* lafzını, *efendi* manasına gelecek şekilde ve ikinci beytin sonundaki köle/*bende* lafzı ile tezat oluşturacak şekilde kullanmaktadır.

Şaire göre cimri, Kureyşin seyyidi olsa da cennete giremeyecek; cömert ise Habeşli bir köle de olsa cehenneme gitmeyecektir.

*Müteseyyid-*i *nâ-pâk nâdân-ı fâsık bâbıda:*

Sini seyyid-i pâk dânâ-yı zâhid

Didim ey uluska sözüng fitne salgan

Acab kimse sin kim hem evvelgı mısra'

Sinin devletingdin didim tört yalgan (BV, 677/1, 2)

Sözleriyle halka fitne salan bir kişi ile ilgili şair *pâk, seyyid, dânâ* ve *zâhid* sıfatlarını kullanır. Diğer beyitte ise dördünün de yalan olduğunu söyler. Kıtanın açıklamasında geçen *müteseyyid, nâ-pâk, nâ-dân* ve *fâsık* kelimelerinin bu dört sıfat ile tezat oluşturması dikkat çekicidir.

Şair ayrıca temiz ve gerçek seyit anlamına gelen *seyyid-i pâk* izafeti ile aslında peygamber soyundan gelmediği halde öyle imiş gibi davranan yalancı seyidi tanımlamak için kullandığı *müteseyyid* kavramlarını birbiri ile tezat oluşturacak şekilde kullanmaktadır.

Bahr-ı ‘irfan dürci Seyyîd Hasan ol kim eflâk

Yitti dürci ara bir körmedi andak dür-i pâk (NŞ, 658/I/8)

Şair, yakinen tanıdığı *Seyyid Hasan-ı Erdeşîr'*den övgü ile bahseder.

Şair, aşağıdaki beyitte de Seyyid Hasan-ı Erdeşîr'den bahsetmektedir:

Lakabı Seyyid olup atı Hasen

Lakabı yanglıg atı müstahsen (FK, 689/333)

Şair, beyitte, *seyyid* lafzının ad değil lakap olduğunu söylemektedir.

Ders-i ‘ışkıngnı Nevâyî eyle dir ‘uşşâk ara

Kim digey ‘ilm ehliga Seyyid Cemâlü'd-dîn hadîs (BV, 91/7)

Seyyid Cemaleddin'i, ilim ehline ders veren samimi bir muhaddis olarak zikreden şair, müspet bir bağlamda anmaktadır.

2. 126. SÛFÎ (صوفی)

sûfî (A.) **1.** (tas.) sûfî, mutasavvıf. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini-Tasavvufi tip. Sofi. Sofu. (bknz. *zâhid*) (bknz. *pârsâ*)

Şair, yakın bir profilde tanımladığı *zâhid* ve *pârsâ* gibi *sûfî* tipini de ekseriyetle tenkit eder.

Rind şaire göre sûfî'nin meşrebi temiz/*sâfî* değildir, vahdet sırrına da erememiştir.

Mekânı hânegâhtır ve şeyhe bağlıdır.

İçkiden sakınması, şiirde bu tip ile alakalı bilhassa vurgulanır.

Şair, *sûfî* lafzını yalnızca bir yerde *sûfî-i 'âlem-i kudsî* izafeti ile peygamber için ve müspet bir bağlamda kullanmaktadır.

Epitetler: *hâne-gâh, kurb, vahdet, sûfî-i 'âlem-i kudsî, meşreb, sâfî, sûfî-i zâhid, şeyh*

Mey-gede ehliga yüz tâk u târum ey sûfî

Hâne-gâhda bola-algay mu Nevâyîga direng (BV, 339/7)

Şair, sûfî ve rind tiplerini, simge mekânları olan *meyhane* ve *hânegâh* üzerinden karşılaştırmaktadır.

İlk mısrada gecen *tâk u târum* tabiri, eğlence debdebe anlamlarına gelmektedir. Rind şair, muhtemelen kendisini hânegâha davet eden sûfîye, meygededeki eğlencenin hângâhtada olup olmayacağını sormaktadır.

Ey Nevâyî sûfî aytur söz hemîşe kurbdın

Bil ki vahdet sırrıdın bî-çâre tüşmiştür yırak (BV, 314/7)

Kurb ve *vahdet* tasavvufi terimlerdir. Şaire göre, sürekli yakınlıktan/*kurb* bahseden sûfî aslında onun vahdetten oldukça uzak olduğunun kanıtıdır.

Sûfî-i ‘âlem-i kudsî sin ü ashâb-ı rüsül

Arş-ı a‘lâ kilip ol hayl üçün hâne-gâhıng (GS, 351/4)

Naat türündeki bir gazelden aldığımız bu beyitte şair, kelimeyi peygamber için kullanır. Miraç hadisesine telmih yapar. Âlem-i kuds sufisi dediği peygamberdir.

Sûfî kelimesini menfi bir bağlamda kullanan şairin burada bir istisna yaptığı görülmektedir.

Kayt ey sûfî ki pîr-i deyr dürd-i câmıga

Bolmagung şârib eger sâfî imestür meşrebing (NŞ, 344/6)

Sûfînin meşrebi yani karakteri saf-temiz olmadığı için feyze kavuşamaz. Rind şairin feyz dediği ise deyr pirinin saf şarabıdır.

Şair, dindar bir tip olarak sûfî'nin içkiden kaçınmasını şairane bir sebebe bağlayarak izah etmektedir.

Yaşurun mey terki itmen gerçi şeyh-i hân-gâh

İy Nevâyi sûfî-i zâhid hayâl itmiş mini (FK, 649/7)

Açıktan şarap içmediği için de hangâh şeyhi kendisini zâhid bir sûfî zannetmiştir. Fakat şair, gizlice şarap içmektedir.

2. 127. SULTÂN (سلطان)

sultân (A.) **1.** hükümdar, padişah. (Türkçe-Farsça Sözlük)

sultânî (A.) سلطانى **1.** sultan ile ilgili. **2.** sultanlığa dayanan. **3.** saltanat. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Unvan. Sultan. (bknz. *şâh*) (bknz. *hüsrev*) (bknz. *han*) (bknz. *hakan*)

Sultan, sosyal hiyerarşinin en üstündeki tiptir. Her mevzuda, ideal algıyı temsil eder. Güç, güzellik, zenginlik vb. durumlarda *sultan* en üst seviye ve en üst statü demektir.

Sosyal hayatın en üst statüsünü teşkil eden *sultân*; en alttakileri temsil eden *gedâ*, *sâyil* ve *dervîş* tipleri ile karşılaştırılarak bir tezat oluşturulur.

Sultanın meşru olması yahut meşruiyet kazanması son derece ehemmiyetli bir meseledir. Şahsına ve idaresine meşruiyet sağlamak için sultan, çeşitli unvanlarla, kozmik ve dini referanslarla anılır, çok geniş ve pek çok mitolojik manalar ifade eden bir sembolizm içerisinde zikredilir.

Sultanın, *rind* ve *dervîş* tipleri ile birlikte anılması, ona farklı bir meşruiyet alanı açmak içindir.

Sultanın *gâzî* unvanı ile anılması, dini bir gönderme ihtiva ederken *hüsrev* ve *şâh* unvanları ona Hint-İran devlet geleneği açısından itibar kazandırmaktadır.

Şiirde geçen *müsellem* lafzı, sultana saltanatın daha doğuştan hak olduğunu ifade etmektedir. *Haşmet*, *şevket* ve *şeref* ise sultanın güç ve itibarının yüceliğini ifade eden vasıflardır.

Bölge yahut ülke anlamına gelen *memleket*, *mülk* ve *kişver* lafızları sultanın hâkim olduğu bir toprağı ifade eder. Sultan, muhakkak bir ülkeye sahip olmalıdır.

Sultan âdil ise memleket *âbâd* olur; sultan zaafta ise yahut zalimse memleket *harâb* olur.

Saltanatını ilan etmek, hükmünün tüm dünyada geçtiğini iddia etmek demektir. Sultan, hükmü yedi iklimde geçen bir güç olarak tanımlanır.

Sultan; *çirig*, *ordu* ve *sipâh* ile birlikte anılır. Çok sayıda askere sahip olması sultanın silahlı gücünü göstermesi bakımından ehemmiyetlidir. Ayrıca; *direm*, *sikke* ve *genc* lafızları ile de sultanın maddi gücüne vurgu yapılır.

Şiirde geçen *zindân*, *siyâset* ve *belâ dîvârı* lafızları, sultanın *kahhâr* sıfatını haiz soğuk yüzünü göstermektedir. Şüpheliler zindana atılmakta ve burada can korkusu içinde beklemektedir. Suçlu bulunanlar idam edilmekte/*siyâset* ve bela duvarı/*belâ dîvârı* denilen yerde teşhir edilmektedir. Fakat sultana halini arz etmenin ve affedilmenin yolu daima açıktır.

Sultana dua etmek, aslında istikrara ve devlete dua etmek anlamındadır.

Epitetler: *sultân-ı hüsn, hüsn sultânı, dervîş x sultân, gedâ x sultân, saltanat, sultân-ı hayâl, sâyil x sultân, kadeh-i sultânî, sultânî hân-kâh, çirig, ordu* ***(saltanat sembolleri)*** *hutbe, kös, kişver, harac, nefîr, direm, sikke, tâc, hükm, mülk, efser, haşmet, şevket, şeref, genc, memleket*

Sultan Kimdir?

İy Nevâyî nige me’yûs olgay ol kim şâhıdur

Hüsrev-i Gâzî mü‘izz-i mülk ü dîn Sultân Hüseyn (FK, 467/7)

Beyitte *şâh, hüsrev* ve *sultan* lafızları birlikte geçmektedir. Şair, tüm bu sıfat ve unvanları Hüseyin Baykara için kullanmaktadır. *Şah* ve *Hüsrev*, İran devlet geleneğine gönderme ihtiva ederken *sultân* lafzı daha çok İslamî bir bağlama sahiptir.

Bu unvanlara ilaveten şair, *mu'izz-i mülk ü dîn* ve *gâzî* lakaplarını da kullanır. Türk-İslam devlet geleneği çerçevesinde sultan, hem memleketin/*mülk* hem de dinin koruyucusudur. *Gâzî* lakabı ise cihat ve gazâ ile alakalıdır.

Güzeller Sultânı: Sevgili

İy Nevâyî ger vefâsız çıktı ol sultân-ı hüsn

Taptıng ildin kim tiler-sin imdi sultândın vefâ (FK, 41/7)

Sevgili, güzellik sultanıdır ve âşık şair onun vefasız çıktığını söyler, sonra kendini tecrit ederek, sanki halktan vefa gördün de sultandan bekliyorsun demektedir.

Farklı bir okuma yaparsak şair, halk nasılsa sultanları da öyle olur demektedir.

Dostlar katlıga andak kildi ol sultân-ı hüsn

Kim selâtîn koymagaylar katl üçün yagıga yüz (BV, 211/5)

Sultân-ı hüsn tabiriyle kastedilen sevgilidir. Bu zalim sevgili, dostlarına yaptığı eziyetle adeta onları öldürmektedir.

Sevgilinin, dostların katline ne kadar gayretle yöneldiğini ise şair, sultanlar düşmanlarını öldürmek için o kadar gayretle çalışmıyor diyerek vurgulamaktadır.

Sultan ve Askerleri

Hûblar encüm sin ol hayl içre mihr-i encümen

Mihrni sultân disem yok ‘ayb u encümni sipâh (BV, 534/2)

Beyitte, güneş sultana, yıldızlar da askerlerine benzetilmektedir. Çok sayıda askere sahip olmak, sultanlık göstergesidir.

Sanap ‘uşşâkını katl iyledi ol hüsn sultânı

Çirigni tarkatıp âzâd iter şeh gerçi san algaç (FK, 103/4)

Beyitte, sulatanın askeri/*çerig* toplaması/*tarkat*-, yoklama alması/*san al*- ve daha sonra da dağılmalarına müsaade etmesi/*âzâd it*- bir teşbih bağlamında zikredilmektedir.

Şair, sevgilisini bir sultana, âşıklarını da askerlerine benzetmektedir. Sevgili, askeri sayıp daha sonra da serbest bırakan sultanın aksine, âşıkların hepsini öldürmektedir.

Hayal Mülkünün Sultânı

Gûyiyâ könglüm tahayyül mülkining sultânıdur

Kim hayâl içre kılur her ‘iş kim imkânıdur (FK, 140/1)

Şair, gönlünü, hayal edilen her işin mümkün olduğu hayaller ülkesinin sultanına benzetmektedir.

Beyitten iki farklı algı anlaşılabilir: Sultan için her iş mümkündür yahut insanların hayallerini sultan olmak süsler.

Tasavvur birle geh makbûl-min allıda geh merdûd

Kayu akşam ki sultân-ı hayâling bolsa mihmânım (FK, 419/7)

Şair, sevgilisinin hayalini bir sultan gibi karşılamakta ve karşısında bazen *makbul* bazen de *merdut* olduğunu düşünmektedir.

Sultân Nasıl Olmalı?

Hurde saçkandın çemen mülkide sultân boldı gül

Gonçe kanlıg könglige salgan girih imsâk imiş (FK, 256/8)

Beyitteki *hurde saç-* tabiri, küçük boyutlarda mücevher saçmak anlamına gelen *saçı saçmak* âdetinin farklı bir ifadesidir. Sultan olduğunda yahut olmak için eda edilen bu adet, aslında sultanlığın meşruiyetini tespit için ehemmiyetlidir.

Gül, açılıp etrafa gülücük dağıttığı için gönüllere sultan olmuştur, gonca ise kapalı olduğundan sultanlık yolu ona kapalıdır.

Beyitte, sultanın cömert ve eli açık olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu sıfatlar bile mevsûf kim irkin diseler

Bola almas kişi ‘âlemde meger sultânım (FK, 414/5)

Saltanat sahibi olmak, çeşitli unsurlarla meşruiyet kazanmaktadır. Gazelin diğer beyitlerinde bu unsurlar kös/*kûs*, kuş tasvirli *kasr* yahut çadır/*çetr* ve *mühr* olarak verilmektedir.

Şair, yukarıdaki beyitte, tüm âlemde bu vasıflara sahip sultanımdan başkası yoktur derken, muhtemelen Hüseyin Baykara'yı kastetmektedir.

Tut anga kim işi boldı temkin

Atı sultân özi derviş-âyin

Himmeti rif'ati eflâk sıfât

Nefsining pestlığı hâk sıfat (FK, 689/189, 190)

Sultanın tevazu sahibi olması ve temkinli davranması gerektiği vurgulanmaktadır. (bknz. *dervîş*)

Sultân, Memleket ve Mülk

İy Nevâyi yâr za‘fı buzdı könglüm iyle kim

Memleket bolgay harâb olgan zamân sultânga za‘f (FK, 321/7)

Şair, yâri sultana, gönlünü de bir memlekete benzetir. Sultanın zaafı olursa memleketin harap olacağı gibi, sevgili de aşığın gönlünü ihmal ederek bozulmasına neden olur.

Yârsız könglüm irür âşüfte

Mülk âşûb tapar sultânsız (NŞ, 216/5)

Bu beyitte de yâr sultana, gönül de mülke benzetilmektedir. Sultansız bir ülkeye/*mülk* anarşinin hâkim olacağı gibi, yâr olmayınca da âşığın gönlünde kargaşa çıkacaktır.

Âh kim könglüm buzuldı tapmayın cânân vukuf

Mülk vîrân boldı hâsıl kılmayın sultân vukuf (BV, 307/1)

Sultanın, memleketin/*mülk* ahvalinden haberi olmadığı takdirde viran olması gibi, sevgili de pervasız olduğundan âşığın gönlü harap olmuştur.

Sultan; Gedâ, Sâyil ve Dervîş

Fenâ deyride sâyillikni sultânlıgdın artuk tut

Ki ölmeklikde tingdürler eger sâyil ü ger sultân (FK, 473/9)

Şair, ölmek mevzusunda *sultân* ve *sâyil*i eşit/*ting* görmektedir. Şu halde, fani dünyada dilenci/*sâyil* olmak, sultan olmaktan üstündür.

Şair, bunun diğer bir sebebini hemen alttaki beyitte vermektedir:

Çün yingilrekdur hisâb olganda sultândın gedâ

Hayf kim bolgay gedâ evkâtı sultânlıgda hayf (GS, 314/8)

Şair, bu beyitte, dilenci/*gedâ* ile sultanı karşılaştırmaktadır. Hesap günü geldiğinde hiçbir şeyi, dolayısıyla da hiçbir sorumluğu olmayan gedâ, her şeyi olan sultana göre çok daha kolay hesap verecektir.

Zâhir kılurda hacet irür hazretingde ting

Sultân-ı ‘asr u sâyil-i bî-hânumân sanga (GS, 6/5)

Şair, Allah'a hacet arz etmek mevzusunda, asrın sultanı ile evsiz dilenciyi eşitlemektedir.

Yoldın âhir sürme sultân-min diben dervîşni

Yâd it ol yoldın ki hem dervîş ü hem sultân barur (FK, 196/6)

Bu beyitte ise şair, sultan ve dervişi kıyaslamaktadır. Şair, dervişi yoldan süren sultana, nihayetinde öleceğini hatırlatır. (bknz. *dervîş*)

Sultâna Dua

İy Nevâyî sâbit olsun Şâh-ı Gâzî devleti

Allıda kul bolmagan ‘âlemde sultân kalmasun (FK, 530/7)

Sultana dua etmek, devlete ve istikrara dua etmek anlamına gelmekledir.

Şair, *gâzî* ve *şâh* olarak tanımladığı hükümdara, muhtemelen Hüseyin Baykara'ya, devletin sabit olsun, karşında kul olmayan sultan kalmasın yani dünyaya hükmedesin şeklinde dua etmektedir.

Bazı Sultanlık Sembolleri: *Hutbe, kös, kişver, harac, nefîr, direm, sikke, tâc, hükm, mülk, efser*

Ey Nevâyî dürr-i nazmıng hutbe dik tapkay şeref

Lutf ile kılsa nazar bayram küni sultân sanga (NŞ, 17/9)

Beyitte *sultân* ve *hutbe* birlikte geçmektedir. İslami devlet idaresi geleneğinde hutbede sultanın adının okunması başlıca meşruiyet göstergelerindendir.

Beyitte geçen *bayram küni* lafzından bunun bir bayram hutbesi olduğu anlaşılmaktadır. Şair, sultanın izni ile bir bayram merasiminde şiirinin okunmasıyla, şiirinin hutbe kadar şereflendiğini söylemektedir.

Şair, ayrıca, bayram merasiminde şiirinin okunmasını, şairlik alanında hutbesinin okunmasına benzetmektedir.

Kös üni tuttı Nevâyî nazmı dik âfâknı

Gûyiyâ kim seyr iterge çiktiler sultânga at (NŞ, 83/9)

Beyitte, bir diğer saltanat sembolü olan *kös* işlenmektedir. Sultan ata binerken çalınan kös sesinin ufku doldurduğunu söyleyerek şair, bu sesin yarattığı heybeti tasvir etmektedir.

Şair, ayrıca, bu heybetli kös sesini kendi şiirine benzetmektedir.

Nâle tartar-min kaçan atlansa ol sultân-ı hüsn

Yok ‘aceb çikmek nefîr olganda râkib şahlar (NŞ, 149/4)

Yukarıdaki beyitte, sultan ata binerken kös çalınması âdeti geçmekte idi. Bu beyitte ise sultan ata bindiğinde *nefîr* çalındığı söylenmektedir.

Her iki beyitten anlaşıldığı kadarıyla, bu âdetin keyfiyeti ile alakalı, kösün seyr için sultana at getirirlerken, nefirin ise sultan ata binerken çalındığı söylenebilir.

Ey ki birding ‘ışk sultânıga könglüng kişverin

Anglagıl kim cân u ‘akl u din irür evvel harâc (NŞ, 93/6)

Bu beyitte, bir başka sultanlık alameti olarak *haraç* lafzı geçmektedir. Sultanın, bir ülkeyi kendine bağladığının en ehemmiyetli göstergesi o ülkeden haraç almasıdır.

Gönül ülkesini aşk sultanına kaptıran âşık, ilk haraç olarak *cân, akl* ve *dîni*ni vermiştir.

Derd nakşın kıldı her dağım üze sultân-ı ‘ışk

Ol diremlerning bu gûyâ sikke-i behbûdıdur (NŞ, 163/3)

Şair, aşkı bir sultana, gönlündeki dert yaralarını/*dâğ* da o sultanın bastırdığı nakışlı paralara/*sikke* benzetmektedir.

Beyitte geçen *beh-bûd* lafzı hem sağlamlık hem de sıhhat anlamındadır. Şair, vücudundaki yaraları paraya/*direm*, bu yaraların bıraktığı kalıcı izleri de paraların üzerindeki sağlam/*beh-bûd* nakışlara benzetmektedir.

Sâkiyâ tut kadeh-i sultânî

İçide râhı anıng reyhânî

Kim anı içse gedâ-yı muhtâc

Bolgay allında gedâ sâhib-i tâc (FK, 689/186, 187)

Sultânî kadeh, içinde en güzel şarap olan ve sultanın meclisinde sunulan kadeh anlamında kullanılmaktadır. İçindeki şarap/*râh* da reyhan rengindedir. Ve o kadehten şarap içen bir *gedâ* bile olsa taç/*tâc* sahibi konumuna yükselir. (bknz. *ayagçı*)

Ni hükm iyler iseng iyle hüsn mülkide kim

Sanga müsellem irür hûblarga sultânlıg (BV, 301/5)

Beyitte geçen *hükm* ve *mülk* lafızları yine birer saltanat göstergeleridir. Sultan, hükmünün geçtiği bir ülkeye/mülk sahip olmalıdır.

Beytin ikinci mısrasında geçen *müsellem* kelimesi de sultan ve saltanat algısı ile alakalıdır. *Müsellem* lafzı meşruiyet, tahkik ve liyakat ifade etmektedir. Sevgiliyi bir sultana benzeten şair, bu sultalılığının meşru ve tartışmasız olduğunu vurgulamak için *müsellem* lafzını kullanmaktadır.

Ni 'acab hüsn ehlining sultânı bolsang hâssa kim

Müşgdin koydı kuyaş başıga efser kâkülüng (BV, 358/4)

Padişah tacı anlamına gelen *efser* de saltanat sembolleri arasında zikredilmektedir.

Şair, sevgiliyi güzellerin sultanı olarak tanımlamaktadır. Bunun, en ehemmiyetli sebebi ise sevgilinin başındaki kâkülünün sultan tacına/*efser* benzemesidir.

Sultan ve Kozmoloji

Şâh Ebü'l-Gâzî sa'âdet ahteri Sultân Hüseyn

Kim kuyaşnı zerre dir körgen sipihr-i haşmetin (BV, 660/59)

Beyitte, *şâh* ve *sultân* lafızları, eski kozmolojik telakkiyi yansıtan *sa'âdet ahteri*, *kuyaş* ve *sipihr* kelimeleri ile birlikte kullanılmaktadır.

Şiirde, bu kozmolojik metaforlar sultan ile alakalı olarak sıkça kullanılmaktadır. Mitolojik dönemlerin hükümdar algısı ile alakalı bu telmihler, sultanı göğe yahut göklerin üstündeki yaratıcıya yakınlaştırma çabasını yansıtmaktadır.

Beyitte şah ve sultan, mutluluk getiren bir yıldıza/*saadet ahteri* benzetilmektedir. İkinci mısrada ise güneşin bu yıldız karşısında zerre gibi kaldığı söylenmektedir. Çünkü sultanın haşmetinin gökyüzü/*sipihr-i haşmeti,* içinde güneşin bulunduğu semadan çok daha geniştir.

Zâlim Sultan

Kûs-ı şevket yitti dûzahka işik kakmak durur

Pes yiti iklim mülki üzre sultân boldı tut (GS, 73/8)

Şair, beyitte, sultan tipini farklı bir bakış açısıyla ele almakta ve tenkit etmektedir.

Kûs-ı şevket, ihtişam göstergesi olarak çalınan kös demektir ve beyitteki yedi sayısı da kaç kez çalındığına bir gönderme olabilir. Yedi mülke sultan olmak ise tüm dünyaya hâkim olmak anlamındadır.

Zâlim bir sultan, her ne kadar ihtişam gösterisi yapsa da, yedi mülke sultan olsa da çaldırdığı kös aslında cehennemin kapısını çalmak anlamına gelmektedir.

Hemen alttaki beyitte, bu sözlerin nasıl bir sultan tipi ile alakalı söylediğinin ipuçları vardır:

Kişver-i ‘ışk içre zâlim şehdür ol sultân-ı hüsn

Kim köngüller mülkidin cân nakdini alur harâc (BV, 94/7)

Sevgili bir sultana, gönül de bir ülkeye/*kişver* benzetilmektedir. Sevgili, zalim bir şah gibi haraç olarak nakit yerine âşıkların canlarını almaktadır.

Sultan ve Hazine

Cânga koygaç nakd-i ‘ışkın kıldı könglümni helâk

Öltürür mahremni sultân genc pinhân eylegeç (GS, 103/6)

Aslında bir hazineye sahip olmak da bir sultanlık göstergesidir. Fakat beyitte şair, meseleyi başka bir bağlamada işlemektedir. Güvenlik gerekçesiyle hazinesinin yerinin bilinmesini istemeyen sultan, saklama işlemi sırasında görev alanları öldürtmektedir.

Şair, sevgiliyi sultana, gönlünü hazineye, aşkı da nakde benzetir. Sultanın bir yere bir hazine sakladığında bilenleri öldürtmesi gibi sevgili de gönlüne aşkını sakladığı âşığı öldürmüştür.

Sulatana Arz-ı Hâl

Ay Nevâyî hecr zindânıda cânıng havfı bar

Kılga sin tapsang mahall elbette sultânımga ‘arz (GS, 290/7)

Şair, ayrılığı/*hecr* bir zindana benzetmekte ve bu zindanda ölüm korkusu/*cân havfi* içinde beklediğini söylemektedir.

Fakat şair, bir fırsatını ve yerini bulup halini sultana arz etmenin de yolunun açık olduğunu düşünmektedir. Suçlu bulunup zindana atılanların bir şekilde durumlarını sultana ulaştırabilecekleri bir temyiz uygulamasına değinen şair, *elbette* edatıyla da bu teamülün mutlaka uygulandığını tekit etmektedir.

Aşağıdaki beyitte bu durum daha açık ifade edilmektedir:

Ey Nevâyî can sabâ allıda kılgay-min nisâr

Bu gedâ hâlin dise yitkende sultân allıda (NŞ, 27/7)

Şair, kendini gedaya, yanından geçip sultana kadar ulaşan sabah rüzgârını/*sabâ* da bir haberciye benzetir.

Sultana durumunu iletmek, yukarıdaki beyitte doğrudan yapılırken burada bir haberci vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bir *gedâ* konumunda olan şair, halini sultanın huzuruna ileten sabaya canını bağışlamak ister.

Sultan ve Siyaset

Işk sultânı siyâset eyledi ‘uşşâknı

Halk cismidür saman irmes belâ dîvârıda (GS, 570/2)

Beyitte sultan tipi, öldürmek ve idam etmek anlamlarına gelen *siyaset* lafzı ile birlikte geçmektedir.

Aşk bir sultana, âşıklar da sultanın öldürdüğü halka benzetilmektedir. Beyitte geçen bela duvarı/*belâ dîvârı* ise idam edilen kişilerin teşhir edildiği duvardır.

Şair, ikinci mısrada bu duvarda görülenlerin saman değil öldürülen insanların bedenleri olduğunu söylemektedir. Bu duvarın samanla karışık toprak bir harçtan yapıldığını yahut bir deri bir kemik kalıncaya kadar işkence edilerek öldürülen insanların cesetlerinden örüldüğünü söyleyerek şair, *sultân* figürünün sert-katı ve acımasız tarafını vurgulamaktadır. (bknz. *cellâd*)

Sultan ve Teşrifât

Min kim ü güstâh öpmek ilging ey sultân-ı hüsn

İtleringning çun kef-i pâyin öper-min aymanıp (BV, 56/5)

Bir tazim göstergesi olarak sultanın elini öpmek âdetine telmih yapılmaktadır. Beyitten de anlaşıldığı kadarıyla bu el öpme âdeti sultana saygılarını arz etmek anlamına gelse de el öpen kişi için bir onur vesilesidir.

Şair, kendini sultanın elini öpmeye layık bulmamakta, belki itlerinin ayaklarını öpebilirim demektedir.

Beyitte bu el öpmenin nasıl yapıldığını vurgulamak için *ayman-* fiili kullanılmaktadır. Korkmak ve çekinmek manalarına gelen bu kelime [123] aşırı bir tazim ve huşuyu tasvir etmektedir.

[123] Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, *aymanç* mad.

2. 128. SÛRETGER (صورتگر)

sûretger (A.-F.) [sûret+ger] ressam. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Ressam. (bknz. *nakkâş*) (bknz. *musavvir*) (bknz. *Çin*)

Şiirde, *sûret*, *çehre*, *'ârız* ve *cemâl* kelimeleriyle birlikte geçen bu lafız, bir portre ressamını tanımlamak için kullanılır. *Sûret-ger* lafzı, şekil yahut nakış çizen *nakkâş*tan farklı bir mesleği ifade etse de şiirde çoğu zaman karışık bir kullanım söz konusudur.

Ekseriyetle *Çin* kelimesiyle birlikte anılır. Çin'den gelen resimli/nakışlı kumaş, cam ve porselen eşyalar *Çin*, *nakkâş* ve *sûretger* kelimelerinin beraber kullanılmasın ana sebebidir.

Yaratıcı/Allah, *kader sûretgeri*, *ezel sûretgeri*, *kilk-i sun'*, *kudret hâmesi* gibi ifadelerle, ressama benzetilir ve şair bu benzetmeleri sevgilisinin en güzel surette çizildiğini vurgulamak için kullanır.

Epitetler: *şekl sız-, nakkâş, sûret, kilk-i sun', hakkâş, kader sûretgeri*, *ezel sûretgeri, çin sûretgeri, sûret nakkâşı, kudret hâmesi, reng it-, çihre aç-*

Çinli Ressam

Köp dil-ârâ şekller kim sızdı Çin sûretgeri

Açmadı bir çihre hergiz sûreting nakkâşı dik (FK, 337/4)

Sûretger portreyi çizen, *nakkâş* da onu bir duvara yahut porselene işleyendir. Fakat *nakkâş* ve *sûret-ger* bu beyitte olduğu gibi ekseriyetle birbirinin yerine kullanılmaktadır.

Çinli ressam, gönülleri alan pek çok resim çizmesine rağmen şairin sevgilisinin *nakkâşı* -yani yaratıcı- kadar güzelini çizememiştir.

'Ârızıng nakşıda Çin sûretgeri boldı zebûn

Çın budur kim kilk-i sun' itmiş anı hakkaşlıg (BV, 296/5)

Zebûn kelimesi hem aciz olmak hem de tutulmak anlamlarındadır. Şair, portresini yaptırmak için yüzünü açan sevgilinin güzelliğini çizmekte *sûretger*in âciz kaldığını belirtmektedir. Çünkü sevgilinin yanağını sanat kalemi/*kilk-i sun'* yani yaratıcı *hakk* etmiştir.

Beyitteki *Çin, sûretger, nakş, hakkâşlıg, kilk-i sun'* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır.

Kader Ressamı: Allah

Meğer Ferhâd cânıdın sızıp kanıdın itti reng

Kader sûret-geri Şîrîn leb-i la'l-i şeker-bârın (GS, 504/4)

Kader bir ressama benzetilir ve Şirin'in şeker gibi olan kırmızı dudaklarını Ferhad'ın kanından renk alarak yine onun tatlı canından çizmiştir.

Sız- ve *reng it-* resim çizmekle alakalı tabirlerdir.

Ezel sûretgeri maksûdı gûyâ kim sin irken-sin

Çu kudret hâmesidin zâhir itti mâ vü tîn sûret (FK, 87/8)

Şair, sevgilisinin güzelliğini övmek için, yaratıcı/*kudret hâmesi* su ve balçıktan suret zahir ederken yani yaratırken maksudu sendin demektedir.

Kilse Çin sûretgeri her dem cemâling kaşıga

Cân fidâ kılgay hem ol dem sûreting nakkâşıga (FK, 865/III/1)

Beyitte şair, sevgilisinin güzelliğini dolaylı olarak överken diğer yandan da bir algıyı vurgulamaktadır: Çinli ressam/*sûretger* işinde en iyisidir ve gördüğünde güzelliği takdir edebilir.

2. 129. ŞÂGİRD (شاگرد)

şâgird **1.** öğrenci. **2.** çırak, çömez. **3.** yardımcı, muavin. (Türkçe-Farsça Sözlük)

şâgirdâne Kesr-i kâf-ı Fârisîyle üstâdın ba’de‘l- edâ'î şâgirde verilen atiyyedir ki şerbetlik ve şerbet-behâ tabir olunur. (Burhân-ı Kâtı‘)

Sosyal tip. Talebe. Çırak. (bknz. *üstâd*) (bknz. *tilmîz*)

Bir meslek dalına yeni başlayan çırak yahut ilim/fen dalını öğrenmeye yeni başlayan öğrenci anlamlarında kullanılır.

Şiirde *şâgird* tipi usta-çırak münasebeti bağlamında geçer ve *üstâd* tipi ile birlikte anılır. Bir işte usta/*üstâd* olabilmek için o işte önce çırak/*şâgird* olmak gerektiği vurgulanır.

Üstâdını geçmek yahut *üstâdı kadar mahir olamamak* tabirleri, *şâgird* tipinin öğrenci veya çırak olarak başladığı ilim dalında yahut meslekte ne kadar başarılı olduğunu tanımlamak için kullanılan ifadelerdir.

Epitetler: *üstâd x şâgird, tilmîz : şâgird, kesb it-, mâhir bol-, örgen-, ta‘lîm kıl-, ferzend, fen,*

Manga kim ü dâdıngga hursend min

Cenâbıngda şâgird ü ferzend min (GS, 683/25)

Şair, yukarıdaki beyti, Seyyid Hasan Erdeşîr'e [124] hitaben söylemektedir: Senin adaletinle kanaatkârım, senin yanında *şâgird* ve *ferzend*im.

Tezkiresinde kendisine babalık ettiğinden bahseden şair, Hasan Erdeşîr'in yanındaki konumunu ifade etmek için *ferzend* ve *şâgird* lafızlarını kullanmaktadır.

Beyitte geçen *ferzend* çocuk demektir. *Üstâd* maddesinde *üstâd* tipi yaşı kemale ermiş bir kimse olarak tasvir edilirken, bu beyitten anlaşıldığına göre çırak/*şâgird* tipi de çocuk yaştaki bir kimseyi tanımlamak için kullanılmaktadır. (bknz. *üstâd*)

Leylî vü Şîrîn u 'Âzra nâz sindin kesb iter

Zü-fünûnlar kör ki şâgirding durur bu fen ara (NŞ, 38/7)

Beyitte, *üstâd* lafzı âlim anlamında, *şâgird* kelimesi ise talebe, öğrenci anlamında kullanılmaktadır.

Üstâdı Kadar Mâhir Olamayan Şâgird

Örtemekde furkatıng şâgirdidür düzâh velîk

Pîşe iylep kesb üstâdıça mâhir bolmadı (BV, 610/5)

[124] Seyyid Hasan Erdeşir (ö. 1489), Timurluların Kuşçu Emirlerindedir. Aynı Zamanda âlim ve mutasavvıftır. Küçük yaşlarda kendisinden yardımı ve ilgi gören Nevâyî, kendisini, manevi babası kabul etmektedir.
Ali Şir Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Erdeşîr Big* adlı risalesinde ve *Mecâlisü'n-Nefâis* adlı eserinin ikinci meclisinde *Seyyid Hasan Erdeşir* hakkında bilgi vermektedir. (Kemal Eraslan, Nevâyî'nin Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risâlesi", TM, 1971, S. XVI, s. 89-110.)

Pîşe eyle- tabiri *meleke kesp etmek* anlamında kullanılır. Cehennem, yakmak mevzusunda, sevgilinin ateşinin çırağıdır fakat işi öğrenip de *üstâd*ı kadar mahir olamamıştır.

Üstâdını Geçen Şâgird

Katlni ol köz eceldin örgenip irdi velîk

Yüz merâtib imdi ötkermiş işing üstâdıdın (NŞ, 464/4)

Sevgilinin gözleri öldürmek/*katl* işini ecelden öğrenmiştir ama şimdi üstâdını yüz mertebe ileri geçmiştir.

Kirpikingge katl ta'lîmin ecel birmiş velîk

Özidin üstâdrak itmiş anıng üstâdı köp (BV, 67/4)

Sevgilinin kirpiğine *katl ta'lîm*ini veren ecel *üstâd*ı, *şâgird*ini kendinden çok daha usta yetiştirmiştir.

Talim ver-/*ta'lîm bir*- bir mevzuda eğitim vermek anlamındadır. Beyitte, üstâdın iyi bir talim vererek *şâgird*ini kendinden daha iyi yetiştirmesi ifade edilmektedir.

2. 130. ŞÂH (شاه)

şâh (F.) **1.** padişah. **2.** İran hükümdarı. **3.** Afgan hükümdarı. **4.** satrançta en önemli taş. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Unvan. Şah. (bknz. *sultân*) (bknz. *hüsrev*)

Şah, sosyal tabakalaşmanın en tepesindeki tiptir. Şair, ironi yaparak, sosyal hiyerarşinin en altındaki *gedâ*, *sâ'il* ve *dervîş* tipleri ile *şâh*ı karşılaştırır.

Şahın, ruhen *dervîş* gibi olması beklenir; *gedâ* ve *sâ'il* çeşitli bakımlardan *şâh* ile eşittir yahut bu iki tip şahtan daha şanslıdır. Ölüm herkes için vardır ve nihayetinde herkesin buluşacağı bir noktadır; gedanın şahtan daha şanslı olduğu nokta ise baş ağrısıdır/*derd-i ser*. Bu dünyada, hiçbir sorumluluğu olmayan *gedâ*, her şeyle ve herkesle ilgilenmek zorunda olan *şâh*a nazaran çok daha rahattır.

Şah, devleti temsil eder. *Haşmet*, *hükm*, *câh* ve *celâl* sıfatları ile anılır. İktidar, güç, asker/*sipâh* ve para/*genc* sahibidir. Şahın bu hâkimiyeti; elbise, eşya, mekân, müzik vb. alanlarda pek çok sembol ve göstergelerle simgelenmekte ve *şah,* cemiyetin diğer tüm fertlerinden kesin çizgilerle ayrılmaktadır.

Genc, *mahzen*, *zîb ü zînet*, *zer* vb. lafzılar paraya; *memleket*, *mülk* ve *kişver* lafızları toprağa; *harâc* almak ve *sipâh* lafızları da şahın yaptırım gücüne ve askeri güce sahip olduğunun göstergeleridir.

Ata binerken *nefîr* çalınması ve saltanatın simgesi olarak *kûs-ı devlet* çalınması da şahlığın alametlerindendir.

Şahlığın sembol eşyaları olarak *tâc, taht, hil'at* vb. nesneler sayılabilir. Şahın simge mekânı, *kasr* yahut *tâk* lafızları ile ifade edilir ve saray manasına gelmektedir. Şahın kasrının diğer kasırlardan farkı, üzerinde bir kuş heykelinin bulunmasıdır. Bu, devlet kuşunu simgeler ve şahın çadırının/*çetr* üzerine de konulur. *Tâk* lafzı ise

yüksek kemerli giriş kapısı olan saray manasına gelmektedir ve devlet kapısının ihtişamını simgeler. Bu kemer, ekseriyetle gök kubbe ile kıyaslanır.

Şiirlerde, şahlığın göstergelerinden başka, şahlığın meşruiyetinin dayanakları da zikredilmektedir. Şah, dini bakımdan, adına hutbe okunması ile meşru sayılır. Ayrıca şair, şahlığı, *ezel*den *takdîr* edilme ve *Hakk* tarafından *müyesser* olma bağlamında işler.

Şahın çeşitli kozmolojik göndermelerle de meşrulaştırıldığı görülür. Şah, güneşe benzetilir, *gerdûn-ihtişâm* ve *sipihr-kadr*dir.

Şahın *neseb*en yine şah soyundan gelmesi beklenir. *Haseb* ve *neseb* lafızları ile formülize edilen bu meselede şair, Hüseyin Baykara'nın soyunu ta Hz. Âdem'e kadar dayandırır.

Şahın kerem sahibi olması beklenir. *Âciz*lerin, *rind*lerin ve *gedâ*ların da şahı olması ve onlara yardımda bulunması, şahı ve yönetimini meşrulaştıran diğer unsurlardır.

Şahın *âdil* olması beklenir. Eğer *şâh* âdilse memleket *âbâd* ve *tüzük* olur. Şah eğer zalimse mülk *vîrân* ve *buzug* olur. Ayrıca şair, *zâlim* şahların halkın canını çıkarırcasına vergi/*tamga* almalarına değinir ve zalim şahlara ölümü ve cehennemi hatırlatır.

Şahın sanatçı ile münasebetini temsil eden *şâh* ve *şâir* ilişkisi, şiirlerdeki en dikkat çekici mevzulardandır. Bu münasebeti basitçe açıklamak gerekirse, şair, şahı *medh* eder; şah da şaire *lutf* eder.

Şiirde geçen *şâh-ı sühân-dân* ve *şâh-ı hurde-dân* lafızları, şahın sanattan ve sözden anladığını vurgulamak için kullanılmaktadır. Şahın sanattan anlaması onun sanatı ve sanatçıyı destekleyeceği manasına gelmektedir ve bu, entelektüel anlamda iktidarına ayrıca bir meşruiyet kazandıracaktır.

Şair, bilhassa Hüseyin Baykara üzerinden bu meseleyi çok açık bir şekilde izah etmektedir. Şair, şahın gül bahçesini metheden bir bülbüldür. Şah ise onun şiirlerini

okur, eğlence meclislerinde şiire yer verir, şiiri okunduğunda etkilenir, her lafzına *dür-i meknûn* lütfeder, *hürde* saçar yahut şiirlerini altın levhalara yazdırır.

Maruzatını şaha arz etmek ve müşkülün hallolması durumunda ise şaha dua etmek şiirde bu tip ile alakalı geçen diğer mevzulardandır. Şaha, ömrü şahlıkla geçsin, şâhlar bezminde sâkî olsun, ömür ve devleti efzûn olsun gibi dualar edilmektedir. Şairin, bu arz etme meselesi ile ilgili olarak kullandığı deyim ve tabirler dikkat çekicidir. Şaha arz ederken kişinin halini dramatik bir şekilde beyan etmesi gerekmektedir. *Başına toprak savur-* ve *kıçkın-* tabirleri dövünmek, ağlamak ve hal-i pür melalini mübalağalı bir şekilde ifade etmeyi tasvir etmektedir.

Şah tipi ile alakalı dikkati çeken diğer bir husus ise şahın sanatın yanı sıra eğlenceye de değer vermesinin beklendiğidir. Şair, böyle bir şahı *şâh-ı kadeh-hâr* olarak tanımlamaktadır. Şiirlerde, *'işret, 'ayş, tarâb, bezm* ve *meclîs* gibi lafızlarla şahın düzenlediği eğlence meclislerine telmihler yapılarak, şahın savaşmayı/*rezm* bildiği kadar eğlenmeyi/*bezm* de bildiği vurgulanır.

Şair, eğlenceye ehemmiyet veren bir şahı, eğlence meclisinin ev sahibi manasına gelecek şekilde *sâkî* olarak zikrettiği görülür.

Şiirin geniş telmihler çerçevesi içerisinde bu *meclîs* ve *bezm*lerin mana aralıkları çok geniş tutulmalıdır. Çünkü bir beyitte geçen *kadeh-i şâhâne* lafzı ile şahların *tarâb* meclislerine layık şarap kastedilirken, başka bir beyitte *bezm-i 'ayş* izafeti şahın *fukarâ* için hazırlattığı sofra/*hân* manasına gelmektedir.

Şahın elbisesi de onun konum ve statüsünü göstermektedir. Şah; altından yapılmış taç/*zerrîn tâc*, altın sırmalı/*zer-beft* yahut altın ip ile dokunmuş *atlâs* ve *eksûn* elbiseler ve *hil'at* giymektedir. Eğer şah matemdeyse siyah giysiler/*kara ton* giyer.

Şah ile mülakat, bir takım teşrifata tabidir. Şah ile karşılaşan kimse ayağını öpmek/*pâ-bû*, yüzünü yere koymak, eşiğini öpmek ve başını eğmek gibi mübalağalı bir şekilde tazim göstermek durumundadır. Ayrıca, bir memlekete yönelen şahın geldiğini duyan halkın da şahı karşılamaya çıkması gerekmektedir.

En iyi, en güzel ve en güçlü manalarını ihtiva eden *şâh* algısı, hayatın hemen hemen her alanında kendini göstermektedir. Bunun bir sonucu olarak, en iyi ata binen kimse *şâh-süvâr*, en kaliteli şarapla dolu ve en değerli kadeh *kadeh-i şâhâne*, en geniş ve büyük cadde *şâh-râh* ve en büyük inci *dürr-i şâh-vâr* olarak adlandırılmaktadır.

Şair, şah tipini farklı meseleler açısından da ele almaktadır. Aşk, bunların en dikkat çekicilerinden biridir. Şaire göre sosyal hiyerarşinin en güçlü ismi olan şahın, iş aşka gelince cemiyetin diğer üyelerinden hiçbir farkı yoktur. Yine şaire göre *şâh* âşık, *gedâ* mâşuk olsa yine de âşık niyâz, mâşuk nâz eden taraftır. Şahın hükmü yalnızca cihanda geçerken aşkın sözü tüm *kevn ü mekân*da geçmektedir.

Şaha yakın olmak/*kurbet* meselesini ise şair, bir takım teşbihlerle işlemektedir. Şair, şahı ejderhaya benzetir. Hazine ümidiyle ona yaklaşanlar onun hışmına uğrayacaklardır. Şair, şahı ayrıca denize/*deryâ* benzetir. Denizden faydalanılacağı gibi içinde boğulup helak da olunabilir.

Epitetler: ***(bazı tiplerle ilişkisi)*** *şâh x gedâ, şâh x sâyil, şâh x fukarâ, şâh x dervîş* ***(bazı şah türleri)*** *'ışk şâhı, rindler şâhı, şâh-ı çerh-kadr, şâh-ı hurde-dân, zâlim şâh, şâhlar şâh u ser-efrâzı, şâh-ı mağfûr, 'ışk şâhı, şâh-ı cihân, sultân, şâh-ı 'âlî-kadr, şâh-ı gâzî, şâh-ı sühân-dân, şâh-ı felek-mikdâr, şâh-ı kâmrân, şâh-ı mihr-bân, şâh-ı gerdûn-ihtişâm, şâh-ı kadeh-hâr, şâh-ı mağfûr, şâh-ı çerh-kadr, derd-mendler şâhı, şâh-ı zamâne, şâh-ı Cem-kadr, şâhlar şâhı, pâdşâh, şeh* ***(şahlık sembolleri)*** *tâcı, tügme, taht, efser, taht-ı âbnûs u 'âc, kûs u nefîr, kasr üzre kuş timsâli, çetr, mahzen, hükm, nefâz, tamga, harâc, hutbe, hil'at, zîb ü zînet, kûs-ı devlet, kişver, mülk, memleket, genc, bezm, rezm, hân, sipâh* ***(şah algısı)*** *haseb, neseb, müsellem, müyesser, in'âm, devlet, cûd it-, adâlet, mihrbân, 'izzet, kâmrân, rif'at* ***(şâha tazim ve teşrifât)*** *şâh pâ-bûsu, yüz yirge koy-, dergâh-ı 'âlî-şânın öp-, utru kil-* ***(şahın kıyafetleri)*** *rişte-i zer birle bükten atlâs u eksûn, zer-beft, tâc-ı zerrîn, hil'at* ***(şâh ve eğlence)*** *işret, 'ayş, tarâb, bezm, meclîs, kadeh-i şâhâne, şâh-ı kadeh-hâr*

Şâh ve Gedâ

Munglug allıngga kilip-min manga rahm iyle ki bolmas

Şâhdın biyle gedâlarga cüz in‘âm temennâ (FK, 5/6)

Şair, beyitte, şah ve gedâ münasebetini vermektedir. Şah, merhamet eden, in‘âm eden; gedâ ise temenna eden taraftır.

Tâ tingdür şehga köprekdür gedâdın derd-i ser

Çun ölüm vakti yiter tingdür gedâ ger şâhdur (FK, 185/6)

Şair, *şâh* ve *gedâ* tiplerini, *ölüm* ve *derd-i ser* kavramları üzerinden karşılaştırmaktadır. Hayatta iken tüm ülke hatta dünya meseleleri ile uğraşan şahın meşgalesi, hiçbir sorumluluğu olamayan gedaya göre çok daha fazladır. Ölüm vakti geldiğinde ise ikisi de denktir.

Pâdşâhî kim kanâ‘at mahzenin ister irür

Bir gedâ dik kim hayâli genc-i Kârûn sarıdur (FK, 193/6)

Kanaat isteyen şah, Karun’un hazinesini isteyen bir geda gibidir diyen şair, şahın, kanaat istemesini, gedanın zenginlik istemesine benzetir.

Şeh tiler devlet bekâsın min gedâ yâr ağzını

Rence dur şâh ü gedâ bir kâm-ı nâ-mevcûd ile (GS, 555/6)

Şâh, devletinin bekasını isterken; âşık geda ise sevgilinin ağzını dilemektedir. Şaire göre ikisi de olmayan bir şeyi istemektedir.

Şah, Acizlerden de Haberdardır!

Rezm ara her şâhnıng mülkin ki alıp bezm ara

Bir gedâga cûd itip anı körüp çun zilletin (BV, 660/85)

Şair, savaş meydanında/*rezm* karşılaştığı her şahı yenip mülkünü elinden alan kudretli bir şahın, mecliste/*bezm* düşkünlüğünü gördüğü bir gedaya ihsanda bulunmasından takdirle bahsetmektedir.

Kılur gedâlıg ol ay hân-ı hüsnidin ‘uşşâk

Niçük ki şâh-ı cihân bezm-i ‘ayşıdın fukarâ (NŞ, 35/6)

Beyitte şahın, fakirler/*fukarâ* için kurdurduğu sofradan/*hân* bahsedilmektedir.

Şâhlar şâh u ser-efrâzı üçün

Rindler şâhı *Ebü'l-Gâzî* üçün (FK, 689/452)

Şair, Hüseyin Baykara'yı, *ebü'l-gâzî, şâhlar şâh u ser-efrâzı* ve *rindler şâhı* izafetleri ile tavsif etmektedir. Yani şaire göre gazilerin babası, şahların şahı ve şahların içinde en önde gelen Hüseyin Baykara, cemiyetin düşkünlerinden olan *rind*leri de unutmamakta onlara da şahlık etmektedir.

'Aceb imestür eğer bolsa derdim âgâhı

Mining şehim kim irür derd-mendler şâhı

Zamâne zulmi Nevâyî başıdın olmasa ref'

Anıng başıdur u şâh-ı zamâne der-gâhı (FK, 671/1, 9)

Şair, şahının, dertliler şahı olduğunu ve derdinden haberdar olmasına şaşırılmaması gerektiğini söylemektedir. Dertli şair, ayrıca zamane kendine ne zaman zulmetse zamanın şahının dergâhına başvurduğunu söyler.

Şahın Acizlerden Haberi Bile Olmaz!

Şâhnıng munglug müşevveşler bile ni nisbeti

Kâm-rânlarnıng belâ-keşlerge kaydın ülfeti (FK, 679/1)

Şair, şahı mutlu mesut manalarına gelen *kâm-rân* lafzı ile tanımlarken bunalmış/*munglug*, dağılmış/*müşevveş* ve bela çeken/*belâ-keş* düşkünlerle herhangi bir nispetinin ve ülfetinin olamayacağını da vurgulamaktadır.

Fariğ ü âzâde bilmes mübtelâlardın haber

Şâh könglide kaçan bolgay gedâlardın haber (BV, 169/1)

Şair, bu beyitte de şahı dert, endişe ve sıkıntılarından kurtulmuş manasına gelen *fâriğ* ve *âzâde* lafızları ile tanımlayarak belaya uğramış gedalarla arasındaki uçurumu vurgulamakta hatta şahın gedadan haberinin bile olmayacağını söylemektedir.

Şâhlık Sembolleri: ***tâc, tügme, taht, efser, kûs, nefîr, hutbe, harâc, tamga, firâş, çetr, mahzen***

Şâhlar tâcıga lâyık tügmedür ger birse dest

Gûy kim körgüzdi ol çâbük üzengü astıda (FK, 29/4)

Taç/*tâc* şahlık sembollerindendir. Sorguç/*tügme* ise şahın tacını diğer taçlardan ayıran bir unsudur.

Şair, beyitte, sevgilinin *çevgan* oynadığı topu, şahların tacına layık bir elmas kadar değerli görmektedir.

Başıma kuş âşiyânıdur dagı astımda tag

Şâh-min ‘ışk içre mundak taht ile efser tapıp (FK, 68/5)

Şair, kendini önce dağ başında yaşayan ve başına kuşların yuva yaptığı Mecnuna; daha sonrada başındaki kuş yuvasını taca/*efser*, altındaki dağı da tahta benzetir. Bu haliyle aşk ülkesinin şahı gibi gözükmektedir.

Zihî şâhî ki tün kün cevheridin sâni'-i hikmet

Sining zâtıng üçün tüzdi bu taht-ı âbnûs u 'âc (FK, 96/10)

Şair, renklerinden dolayı, geceyi *abanoz*a, gündüzü de *'âc* ağacına benzetir. İki farklı renkte ve iki farklı ağaçtan yapılmış tahta oturan ise göklerin şahı olan güneştir.

Beyitte, gece ve gündüzü birer taht gibi şahı da güneş gibi düşünen şair, hem kozmik bir telakkiye gönderme yapmakta hem de şahlık sembolü olan tahtın hangi malzemelerden yapıldığını söylemektedir.

Ehl-i derd âh u figânıdur imes kûs u nefîr

Seyr üçün ol hûblar şâhı kaçan kim atlanur (FK, 144/2)

Beyitte, bir başka şahlık sembolü olan *kûs* ve nefîr çalınması âdeti geçmektedir. *Kûs* ve *nefîr,* şah seyr için ata bindiğinde çalınmaktadır.

Beyitte dikkati çeken diğer bir husus da derdi olanların/*ehl-i derd* seslerini şaha duyurmak için bekleşmeleri ve bağrışmalarıdır. Esasen beyitteki *seyr* lafzı, şahın sefer hazırlığını olduğu kadar bu töreni izlemeye gelenleri de çağrıştırmaktadır.

Kasrı üzre kuş mu timsâl ittiler ol şâhnıng

Yâ başıga çetr dik açtı kanat ferhunde kuş (FK, 259/2)

*Kasr*ın yahut hükümdar otağının/*çetr* üzerine kuş timsali koymak hükümdarlık alametlerindendir.

Beyitte şair, bir *tecâhül-i ârif* sanatı içerisinde kasrının üzerindeki kuş timsali mi yoksa ferhunde devlet kuşu başının üzerinde kanatlarını mı açmış diyerek bu âdetin sebebini de vermekte yani başına devlet kuşu konma inancına da telmih yapmaktadır.

Nihân ‘ışkıng eger katlimga bâ‘isdür boyun sundum

Kiçer cân nakdidin ol kim yaşurgay şâh üçün mahzen (FK, 529/4)

Beyitte, şah ve diğer bir simge unsuru olarak hazinesi geçmektedir.

Şair, şahın hazinesini saklamasına yardım edenlerin canlarından geçtiklerini söyleyerek, şahın bu hazineye ne kadar değer verdiğini vurgulamaktadır.

Şahın hazinesini sakladığı ve bundan haberdar olanları öldürttüğünü söyleyen şair, gönlünde sakladığı aşkını bir hazineye benzetmekte ve bunun ölümüne sebep teşkil ettiğini düşünmektedir.

Genc-i hüsnüng içre mühlik gamze ay sultân-ı hüsn

Şâhlarga zehr bolgan dik durur mahzen ara (NŞ, 38/5)

Şahlığın olmazsa olmaz bir diğer sembolü de mahzendir. Beyitte, korunaklı ve muhkem yer manasına gelen mahzende yalnızca hazine/*genc* saklanmadığı, şaha ait bazı şeylerin de burada tutulduğu vurgulanmaktadır.

Ey cihân mülki haracı sanga her gevher-i tâc

Mülk şahı koyuban der-gehinge tâc u harâc (BV, 92/1)

Tacını, başka bir şaha karşı kaybeden bir şah, şahlığını da kaybetmiş demektir. Beyitte, şair, bir şahın, memduhunun önünde tacını bıraktığını ona tabi olup *harac* verdiğini ifade etmektedir.

Diğer şahların *tâc*ını almak ve onlardan *harâc* almak, daha kudretli bir şahlığı simgelemektedir.

Nâle tartar-min kaçan atlansa ol sultân-ı hüsn

Yok ‘aceb çikmek nefîr olganda râkib şâhlar (NŞ, 149/4)

Şair, sevgilisini güzellik sultanına, o ata bindiğinde çektiği feryadı da nefîr çalınmasına benzetmektedir.

Şah ata bindiğinde, atlandığında veya râkib olduğunda, nefir çalınmaktadır/*nefîr çik-*.

İyleben inşâ ki minber üzre tangla hutbede

Zâhir itkey şâh atıdın song du‘â vü midhatın (BV, 660/24)

Şair, Hüseyin Baykara için yazdığı bir kasideden aldığımız yukarıdaki beyitte, sabah vakti okunan bir bayram hutbesinden bahsetmektedir.

Bir hutbede, şahın adının okunması ve sonra da *du'a* ve *medh*e yer verilmesi, şahın saltanatının meşruiyeti açısından son derece ehemmiyetli resmi bir teamüldür.

Diseng şâh olay yir ü kök bes durur

Bu bir taht u ol çetr-i rif'at sanga

Fena şu'leside yaşur cismni

Kirek bolsa zer-beft hil'at sanga

Yiter lâle bütken kaya kullesi

Murâd olsa gül-gûn haşmet sanga

İrür bes arıg nükte vü kan yaşıng

Dür ü la'ldin zîb ü zînet sanga

Bu dört iş bile rub'-ı meskûn ara

Çalınmak ni tang kûs-ı devlet sanga (GS, 690/2-4, 9, 10)

Yukarıdaki beyitlerde, şahlık sembolleri sıralanmaktadır: *Çetr-i rif'at*, *zer-beft hil'at*, *haşmet, zîb ü zînet* ve *kûs-ı devlet*.

Şair, *Nakşibendiyye* tarikatı ile ilgili bazı göndermeleri, saltanat sembolleri üzerinden vermektedir.

Diğer bir husus, şah ile ilgili, devlet kösünün/*kûs-ı devlet* rub'-ı meskûnda çalınıyor olmasıdır. Yani şahın hükmü her yerde geçmektedir.

Aşağıdaki beyitlerde de bazı şahlık alametleri geçmektedir:

Çün tüşer 'âşık teniga 'ışk otınıng şu'lesi

Eyle şehdür kim irür zer-beftin hil'at anga

Her şerer ol şu'ledin bir berk irür kim kül kılur

Lem'adın yüz şâh taht u tacını hurkat anga

'Işk otı başıga tüşken kim ol otdın çıksa dûd

Şâh-ı zerrîn-tâc ile çetriga ni hâcet anga

Tâc-ı devlet birse 'ışk otıdın alıp bir şerer

Bu ki örter özlükin yitmes mü bu devlet anga (NŞ, 8/5-8)

Şah ve Ülkesi: *Kişver, mülk, memleket,*

Gül-îzârım kişver-i hüsn içre boldı pâd-şâh

Rast andak kim çemen mülkide sultân boldı gül (BV, 393/3)

Şahlık için bir ülke, toprak parçası veya bir bölge gerekmektedir. Beyitte geçen *kişver* ve *mülk* lafızları bunu karşılamaktadır.

Beyitteki dikkati çeken diğer bir unsur ise şah algısı ile alakalıdır. Gül çiçeklerin en güzeli olması hasebiyle güzellik ülkesinin ve çemen mülkünün padişahı olmuştur.

Buzdung bu köngülni lâ-cerem mülk

Vîrân bolur olsa şâh zâlim (BV, 659/49)

Beyitte ülkenin maddi durumunun şahın yönetim şeklini yansıttığını vurgulamaktadır. Eğer şah zalim ise ülke viran durumdadır.

Şair, gönlünü yıkılmış/*buzug* bir ülkeye/*mülk*; sevgilisini ise zalim bir şaha benzetmektedir.

Algalı könglin Nevâyî'ning tolaşur hûblar

Şâhlar andak ki mülkî üzre kılgaylar talaş (NŞ, 256/7)

Şahlığın lâzımesi bir mülke sahip olmaktır. Şahın sahip olduğu toprakları genişletmeye çalışması ise kaçınılmazdır. Şair, buradan hareketle, kendi gönlünü bir memlekete ve etrafındaki güzelleri de o memleketi ele geçirmeye çalışan şahlara benzetir.

Şahların *talaş kılmaları* ise bir bölgenin hâkimiyeti için savaşmaları anlamındadır.

Şâh ve Şair

Nevâyî hurde-i nazmıngnı andak eyleding tahrîr

Ki saçkay hurde başıng üzre şâh-ı hurde-dân körgeç (GS, 101/9)

Beyitte şahın şiirden anlaması ve sanatı takdir etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Hurde-dân demek, sanatın inceliklerine vakıf olan ve dolayısı ile sanattan zevk alan bir kimseyi tanımlamaktadır. Fakat *şâh* için anlamak yeterli değildir, sanatı desteklemesi de beklenir. Şahın, takdir ettiği sanat eserinin sanatçısının başına *hurde saçma*sı ise sanatçıyı maddi olarak desteklemesini ifade eder.

Nevâyî nazmını kördüm kuyaş levhiga sebt itken

Buyurgan anı ‘âlî-kadr şâh-ı hurde-dân irmiş (BV, 229/9)

Şah, Nevâyî’nin nazmını güneş renkli bir levhaya yazdırmıştır. Şair, muhtemelen, altın bir levhaya yazılmış şiirini görünce bunu kimin yaptırdığını sormuştur. Kendisi için bir nevi sürpriz olan bu takdir şekli karşısında şair, çok memnun kalmış ve sultanı hem sanattan anlayan/*hurde-dân* hem de yüksek kıymette/‘*âlî-kadr* bir kimse olarak tavsif etmektedir.

İy Nevâyî tilese şâh müşevveş rakamıng

Her ni matlûb anga bizge hem oldur matlûb (FK, 46/8)

Şah, Nevâyî'den yazı/*rakam* istemektedir. Şair, kendi yazısını dağınık ve perişan anlamlarına gelen *müşevveş* lafzı ile tavsif ederek şaha layık olmadığını düşünür fakat şahın istediği bizim de isteğimiz diyerek bu isteği yerine getireceğini ifade eder.

Rakam lafzı inşa ile alakalıdır ve kitabeti ifade eder. Bu beyti, Nevâyî kuvvetle muhtemeldir ki kendisine nişancılık görevi tevdi edildiğinde yazmıştır. (bknz. *râkım*)

İy Nevâyî Şâh-ı Gâzî gevher-i nazmıng bilür

Kim fidâ her lafzıga közdin dür-i meknûn iter (FK, 162/7)

Şairin bir şiiri Baykara'yı hüzünlendirmiş hatta ağlatmış olmalı ki şair bunu bir *hüsn-i ta'lîl* bağlamında, şiirinin kıymetinin bilindiğini ve karşılığının inci olarak ödendiğini şeklinde ifade etmektedir.

Gevher-i nazm bil- tabiri şiirin değerini takdir ve tespit etmek; *her lafzıga dür-i meknûn it-* tabiri ise her kelimesini çok değerli inci ile taltif etmek manalarına gelmektedir.

İy Nevâyî hurde-i nazmıngga ıslâh isteseng

Kimse kılmas anı şâh-ı hurde-dândın yahşırak (FK, 331/7)

Beyitte, şâhın şiirden anladığı hatta bazen şiirin/*nazm* eksik ve hatalarına dikkat ederek şiiri tashih ettiği vurgulanmaktadır.

Husrevi körseng ki eş‘ârım okup hâlet kılur

İy Nevâyî angla kim şâh-ı sühân-dânımdur ol (FK, 401/7)

Şair, şiirlerini okuyup da etkilenen hükümdarı, sözden anlayan şah anlamına gelen *şâh-ı sühân-dân* lafzı ile tanımlamaktadır.

Şah medhide bu matla‘nı rakam kıldım revân

Kim kulak tuttı ‘utârid zâhir iylep hayretin (BV, 660/39)

Şairin işi, şahı methetmektir.

Çalıban nakş u ‘alem bağlap Nevâyî şi‘riga

‘Iyd çeşni hoş tutarga şâh bezm-i işretin (BV, 660/15)

Şair, bayram/*‘ıyd* vesilesi ile şahın düzenlediği bir işret meclisinden bahsetmektedir.

Bu eğlence meclisine tat veren ise Nevâyî’nin şiirleridir.

Şâh medhide Nevâyî köngli genc ü til kilîd

Yoksa köngli vü tilide nükte vü güftâr imes (NŞ, 229/8)

Şairin, bir sanatçı olarak şah ile münasebeti onu sanatı ile methetmek üzerine kuruludur.

Şair, gönlünün ve dilinin şahın methine amade olduğunu ve söylediklerinin bu sayede değer kazandığını ifade etmektedir.

Ey Nevâyî hîç gül-şenning sining dik hoş-nevâ

Bülbülî yok irkenin şâh-ı sühân-dânımga ayt (NŞ, 85/9)

Şair, kendini bir bülbüle benzetmektedir. Bütün gülşenler içinde en güzel seslisinin/*hoş-nevâ* kendisi olduğunu düşünen şair, sözün kıymetinden anlayan şahı bundan haberdar etmek istemektedir.

Şah ve Sipâh

Köngülni ol müsâfir ayga menzîl iyledim lîkin

Sipehdür hûblar ol şâh bu menzîl ara tüşmes (FK, 237/6)

Şâhın kahhar sıfatını haiz olabilmesi için güce ihtiyacı vardır. Şahın gücünün en ehemmiyetli göstergesi asker yani *sipâh*tır.

Şair, gönlünü burca, güzelleri yıldızlara ve askerlere, sevgilisini de aya benzetmektedir. Her menzile uğrayan ay, diğer güzellerin uğradığı menzile uğrayıp konaklamak istememektedir tıpkı şahın askerlerle beraber konaklamadığı gibi.

Ol müsâfir kim irür barca sipâh ehliga şâh

Cism ü rûh-ı hâk-sârımdur anga gerd-i sipâh (GS, 547/1)

Beyitte, sefere giden bir şah ve onu takip eden ve etrafı kaldırdıkları toz bulutuna boğan askerleri tasvir edilmektedir.

Şah ve Kıyafet Sembolizmi

Közümdür tîre ya'ni iy Nevâyî

Kara ton kiydi mâtem içre şâhım (FK, 417/7)

Şahın siyah elbise/*ton* giymesi matem içinde olduğunun göstergesidir.

Ol ki salgay şu'le a'zâsıda otlug âhlar

Kayda bilgey köymekin zer-beft kiygen şahlar (BV, 149/1)

Beyitte, şairin şah algısı ile ilgili iki husus dikkati çeker: Şah, altın sırmalı/*zer-beft* elbise giyer ve dertleri yüzünden ah çekenlerinin halini anlamaktan uzaktır.

Fenâ şâh çü bolgan riştesin tutgıl ganîmet kim

İrür ot rişte-i zer birle bütken atlâs u eksûn (NŞ, 457/10)

Beytin manası çok açık olmasa da, şahın kıyafetleri ile ilgili şu tanımlama gayet açıktır: *Rişte-i zer birle bütken atlâs u eksûn*.

Sultanın elbisesi, *atlâs* veya *eksûn* kumaştandır ve altın iple dikilmiştir; ganimet kadar değerlidir.

Şah ve Teşrifat

Şâhlar pâ-bûsung itkendin Nevâyî yahşırak

Kim başıngnı hâk-i râh itseng anıng pâ-bûsıda (FK, 574/7)

Beyitte şahın ayağının öpülmesi geçmektedir. Fakat âşık şair, şahın ayağını öpmektense sevgilinin ayağını öpmek uğrunda ölüp toz-toprak olmayı tercih eder.

Min-i gedâyî kaçan yittim irse şâhımga

Yüzümni yirge koyup şükr diy ilâhımga (GS, 562/1)

Şair, şah karşısında kendini *gedâ* olarak tanımlamakta ve huzuruna çıktığında ise yüzünü yere koyarak yahut çokça eğilerek şükranlarını dile getireceğini söylemektedir.

Şair, şah karşısında eğilmeyi ve şükranlarını sunmayı, kendini ona kavuşturan ilahına teşekkür etmek maksadıyla yaptığını da ayrıca vurgulamaktadır.

Ay Nevâyî Ka‘be-i maksûd vaslı isteseng

Şâh-ı Gâzî kasrınıng dergâh-ı ‘âlî-şânın öp (GS, 71/7)

Bir devlet adamı olarak Nevâyî, her adımda devlete tabidir. Bu beyit, şahsi hayatı ile ilgili bir göndermeyi ihtiva etmektedir. Şair, son döneminde hac için izin istemiş fakat kendine müsaade edilmemiştir.

Şair, beyitte, hac izni için saraya başvurmasını, *şâh-ı gâzî kasrınıng dergâh-ı ‘âlî-şânın öp-* tabiri ile ifade etmektedir.

Çıktı könglümdin havâs u ‘akl ‘ışkıng allıga

Koysa yüz mülkige şâhî halk utru kilgüsi (NŞ, 632/5)

Beyitte, şahın bir memlekete yönelmesi durumunda o bölge halkının şahı karşılamaya çıkması âdetine telmih yapılmaktadır.

Şair; aşkı sultana, gönlünü bir memlekete, havâs ve aklını da bu memleketin ahalisine benzetmektedir. Aşk geleceği zaman, hissiyatı ve aklı onu karşılamak için gönlünden dışarı çıkmaktadır.

Kökke tiggey başı koygan lahza şâh allında baş

Ger Nevâyî içse mey şâh-ı felek-mikdâr ile (NŞ, 523/9)

Şahın bezmine katılmak da bir nevi teşrifata tabidir. Muhtemelen, huzura girildiğinde başı yere değecek kadar eğilmek anlamında kullanılan *allında baş koy-* tabiri bunu ifade etmektedir. Fakat bu eğilme, şah ile aynı sofrada bulunma şerefi de

demek olduğundan şair, sevincini, şah huzurunda baş eğenin başı göğe erer şeklinde ifade etmektedir.

Dâver-i Cem-kadr Sultân Ahmed ol kim mülkdin

Her kayan şâh iylese ‘azm ol durur kâyim-makâm (FK, 706/1)

Şah memleketten çıktığında yerine *kâyim-makâm* bırakmaktadır.

Beyitte şair, güvenilir, sadık manalarına gelen *dâver* lafzı ile andığı Sultan Ahmet'i, Hüsyein Baykara'nın yerine bıraktığı *kâyim-makâm* olarak zikretmektedir.

Şâh ve Aşk

Şâh derd-i ‘ışk eger kılsa heves bar iyle kim

Sâyil itkey saltanat câh u celâlin ârzû (FK, 541/8)

Şair, şah ile sâyili aşk mevzusunda kıyaslamaktadır. Şahın aşkı istemesi ile dilencinin saltanat istemesini birbirine benzeten şair, her ikisini de muhal görmektedir.

Niyâz ‘ışk sarı nâz hüsn cânibidür

Egerçi şâh muhib bolsa vü gedâ mahbûb (FK, 54/4)

Şair, beyitte, aşkın sosyal hiyerarşi tanımadığını vurgulamaktadır.

Şah seven, gedâ sevilen olsa bile âşık niyaz eden, güzel sevgili ise naz eden taraftır.

İyle kim yoktur gedâga ihtiyâcı şâhnıng

Şâhdın yok ‘ışk kûyide gedâga ihtiyâc (FK, 98/6)

Şair, aşkı tuhaf bir mahalleye benzetir. Bu mahallede, gedaların şaha ihtiyacı yoktur.

‘Işk emriga irür kevn ü mekân içre nefâz

Şâhnıng hükmiga andak ki cihân içre nefâz (FK, 133/1)

Şair, şah ve aşkı tahakküm bakımından karşılaştırır. Şahın hükmü yalnızca cihanda geçerli iken aşkın emrine tüm *kevn ü mekân* amadedir.

‘Âşık irseng körmegil ey şeh gedâlarnı hakîr

Kim belâlıg ‘ışk fark itmes gedâ vü şâhnı (BV, 650/6)

Şaire göre aşk, *şâh* ve *gedâ* arasında fark gözetmeyen bir haldir.

Şah ve Zulüm

‘İşve-gerler dâgıdın cân perdesin kör âh kim

Bu harîr iskirdi zâlim şâhlar tamgasıdın (FK, 488/8)

Şair, beyitte, damga vergisinden bahsetmektedir. Zalim şahların aldığı bir vergi olduğuna göre yüksek meblağda olmalıdır.

Muhtemelen, vergi alındığına dair ipek bir beze damga vurulduğundan, adına damga vergisi denilmektedir. Şair, bu işlemi, temsili bir teşbih içerinde tasvir etmektedir: Sevgili zalim bir şaha, aşığın göğsü ipek bir beze, sevgilinin cevri ile aşığın göğsünde açılmış yaralar da şekil itibariyle bu beze vurulan damgalara benzetilmektedir.

Dem-â-dem cevr ile buzdung Nevâyî könglin andak kim

Buzulgay mülk bir zulm itse şâh-ı kâm-rân her dem (FK, 413/9)

Şaire göre şah sürekli zulüm ederse memleket bozulacaktır. Şair, bu türlü bir şâhı tanımlamak için *kâm-rân* sıfatını kullanmaktadır. Yani zalim şah halka zulmetmekten mutludur ve memleketin viran olmasından da rahatsız değildir.

Zulm ile il cânıga ot yakma ey kim şâh-sin

Ger diseng dûzah otıga cânnı mahrûr itmeyin (BV, 507/7)

Şair, şaha cehennemi hatırlatarak halka zulmetmemesini tavsiye etmektedir.

Şah ve Adalet

Köngül cefâsıdın âbâd irür ki boldı tüzük

Harîm-i mülk ara ger şâhnıng ‘adâleti bar (FK, 139/5)

Şair, şahın adaletli olması durumunda memleketin *âbâd ve tüzük* olacağını söylemektedir.

Egerçi asru köp zâlim durur nâ-mihr-bân mâhım

Bi-hamdi’llâh ki hem ‘âdil durur hem mihr-bân şâhım

Şair, sevgilisinin şefkatsiz ve zalim olmasına karşılık, şâhın adil ve şefkatli olduğunu söyleyerek teselli bulmaktadır.

Beyitte, *âdil* ve *zâlim* lafızları birbirine mukabil olarak ve tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Vasl ile kılgıl buzug könglüm ‘ilâcın kim kılur

Şâh ‘adl itmek bile virâneler ta‘mîrini (BV, 603/5)

Şair, sevgilisinden vuslat beklemektedir. Sevgilinin vuslatı, bozulmuş gönlünü abat edecektir. Bunu da adaletle hükmeden bir şahın viraneleri tamir ettirmesine benzetir.

Şah ve Satranç

Hûblarnı rûh bile kıl mât kim

Şâh körmeydür sining dik bu bisât (FK, 295/3)

Beyitte; *ruh, mât, şâh* ve *bisât* lafızları ile satranç oyununa telmih yapılmaktadır.

Şâh ve Eğlence: ***İşret, 'ayş, tarâb, bezm, meclîs***

Eger şâhım vefâsı câmıdındur 'işret-i şâhım

Velî mâhım cefâsıdın durur âh-ı seher-gâhım

Şair, beyitte; *câm, 'işret* ve *şâh* kelimeleri ile şahın düzenlediği eğlence meclislerine gönderme yapmaktadır.

Şair, ayrıca şahın işret meclisine davet edilmesini şahın vefalı olmasıyla ilişkilendirmektedir.

İy Nevâyî çun bu fasl içre kadeh mergûb irür

Tartay özni meclis-i şâh-ı kadeh-hârım sarı (FK, 647/7)

Kadeh yani içki içen bir şah tasvir eden şair, belli bir mevsimde/*fasl* ve bu şah tarafından düzenlenen meclise katılmak istemektedir.

Beyitte geçen *şâh-ı-kadeh-hâr* lafzı eğlenceyi seven bir şahı; *kadeh, fasl* ve *meclis* lafızları ise bu şahın düzenlemiş olduğu bir eğlence meclisini tasvir etmektedir.

Sâkiyâ tut kadeh-i şâhâne

Katresi la‘l velî yek-dâne

Rengi otda kızıgan na‘l kibi

Tâbı şâh efseride la‘l kibi (FK, 689/1, 3)

Şair, sakiden *kadeh-i şâhâne* istemektedir. Bu şarabın şeklini de şöyle tarif eder: Tek damlası yek-dâne yakut gibi, rengi ateşte kızmış nal gibi, parlaklığı şahın tacındaki yakut gibi!

Beyitte, şahın meclisine yakışan bir şarabın yine şaha ait göndermelerle tarif edildiği görülmektedir.

Cur‘asın birse Nevâyî’ga irür ölgüçe bes

Bezm-i ‘ayş içre tarab sâğarın ol şâh çikip (GS, 67/7)

Beyitte, bir *bezm-i ‘ayş* tasviri yapılmaktadır. Şairin beklentisi, şahın içtiği sagardan kalanları içebilmektir.

Şah ve Saltanat Algısı: *Hakk murâdı, Hakk lutfı, haseb, neseb, müsellem, müyesser*

Kaysı şâh ol kim ezeldin Hakka ol irmiş murâd

Halk kılmakka selâtin gevherining hilkatin (BV, 660/58)

Şairin saltanat algısına göre sultanlık ezelden takdir edilmiştir. Bu algıyı tekit için şair, sultanların cevherini yaratırken Hakk'ın muradının, methettiği şah olduğunu söylemektedir.

Şehlıg âdemgaça zâtıngga neseb

Âdem evlâdıga yok sinçe haseb (FK, 689/206)

Şair, beyitte *haseb* ve *neseb* lafızları ile kavramsallaştırılan bir algıdan bahsedilmektedir. Yani şahın, muhakkak şah soyundan gelmesi gerekmektedir.

Şair, beyitte memduhunun soyunun Hz. Âdem'e kadar şah olduğun ve tüm insanlar içinde soy bakımından şahlığa en layık olanın da o olduğunu söylemektedir.

Şâhga şehlıg müsellemdur eğer bolgay müdâm

Şâhlıg terkin kılıp dervîş olur niyyet anga

Mümkin irmes şehler içre beyle niyyetlıg meğer

Şâh-ı Gâzî kim müyesser boldı bu devlet anga (GS, 9/9, 10)

Şairin, yukarıdaki beyitlerde, şah ve saltanat ile ilgili birkaç hususu vurguladığı görülmektedir. Bunlardan ilki şahın niyetidir. Şaire göre şahlık aslında onu istemeyen kimseye nasip olur. Beyitte, *şâh-ı gâzî* lafzı ile Hüseyin Baykara kastedilmektedir ve şair, onun aslında şahlığı terk etmek ve derviş olmak niyetinde olduğunu söyler. Bu şekilde düşünen başka bir kimse olmadığı için bu devlet ona nasip olmuştur.

Saltanat algısı ile ilgili şair ayrıca *müyesser ve müsellem* telakkisinden bahsetmektedir. *Müyesser* lafzının kolaylık ve rahatlık manalarıyla birlikte nasip olma ve tevdi edilme manaları vardır. *Müsellem* ise doğruluğu ortada olan ve ispat istemeyen demektir. Yani bu sıfatlarla şair, şahlığın Hüseyin Baykara'ya nasip olduğunu ve bu gayet açık olduğundan ispata da lüzum olmadığını söylemektedir.

Gedâlarğa gehî lutf it şehâ bu şükr üçün kim

Hak sini lutf iyleben şâh iyledi bizni gedâ iylep (BV, 59/10)

Şair, beyitte şahlığın da gedalığın da Hakk'ın lütfu ile olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın lütfuna mazhar olanlar şah olmaktadır, ayrıca *şâh*lık şükrü eda edilmesi gereken bir nimettir.

Şah Algısı

Ni kim başımda idi koydum isteben katlin

Ki assa şâh-süvârım üzülmegey fitrâk (FK, 349/3)

Beyitte geçen *şâh-süvâr* lafzı en iyi biniciyi ifade etmektedir. Dile ve kelimelere kadar yerleşmiş *şâh* algısını ortaya koyması bakımından mühimdir.

Köngüller haylıga hoş hoş kirerge şâh-râh olmış

Tarag çikken zamân yol yol ki boldı sünbül-i tâbıng (FK, 373/2)

Şâh-râh ana cadde, geniş yol demektir. Caddelerin en işleğini tanımlamak için *şâh* lafzının kullanılması şah algısını vermesi açısından ehemmiyetlidir.

Nevâyiyâ kaleming cevfi bahr yolı mudur

Ki turmayın içidin dürr-i şâh-vâr kilür (FK, 173/7)

Şair, kaleminin ortasındaki boşluğu denize, onunla yazdığı güzel şiirleri de incilere benzetir.

Şâh kelimesi, beyitte, büyük ve güzel bir inciyi tanımlamak için kullanılmaktadır.

Şah ve Kozmoloji

Yâr gâyib halk gâfil derd mühlik n'iyleyin

Gavruma kim yitkey illâ şâh-ı gerdûn-ihtişâm (FK, 446/10)

Şair, beyitte, önce içinde bulunduğu durumun vahametini tasvir etmekte sonra da kendisine yalnızca şahın yardım edebileceğini söylemektedir.

Şairin sevgilisi kayıptır, halk dertlerine karşı ilgisizdir ve derdi de helak edicidir. Böyle bir durumda imdadına yetişecek yalnızca şahtır.

Gavr lafzı en dip, en çukur demektir ve şâh lafzını tanımlamak için kullanılan gökler kadar yüksek ihtişamlı/*gerdun-ihtişâm* manasına gelen izafet ile tezat oluşturmaktadır. Yani şair, dibe vurmuştur ve ona yardım edecek kişi, felek kadar büyük bir ihtişama sahip olan şahtır.

Bu nev‘ uyudum kim mini oygatkuçı tangla

Yüz sîm-feşânlıg bile şâh-ı Hoten irdi (FK, 634/10)

Hoten, Herat'ın doğusunda kalır. Şair, kendini uyandıran güneşi, Hoten ülkesinin şahına benzetmektedir.

Şahın güneşe benzetilmesi, en büyük ve parlak seyyare olmasından dolayıdır.

Bu gussadın didim ki bolay ‘ömrüm âhırı

Şâh-ı sipihr-kadr-i Muhammed ‘Ömer bile (GS, 544/6)

Şair, beyitte şâhı *sipihr-kadr* lafzı ile tavsif etmektedir. *Sipihr,* gökyüzü demektir ve şâh gök kadar yüce kabul edilmektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

Şâh-ı sipihr-kadr Ebâbekr ol şehî

Kim kök revâkı dergeh-i kadriga tâk irür (GS, 722/1)

Şair, *Ebâbekr* adlı memduhunu önce *sipihr-kadr* olarak tanımlar fakat daha sonra gök kubbenin, yalnızca onun dergâhının kemeri olabileceğini söyler.

Şaha Arz ve Dua

‘Ömri şehlıg ara bâkî bolsun

Şâhlar bezmide sâkî bolsun (FK, 689/456)

Şair, memduhuna, ömrünün şahlıkla geçmesi için dua etmektedir. Diğer duası ise şahların bulunduğu mecliste saki olmasıdır. Saki, bir meclisin en itibarlı kişisi manasına gelmektedir. (bknz. *sâkî*)

Ey köngül hecrim belâsın ‘arz kıldım şâhıma

Va‘de kıldı kim mini koşkay perî-veş mâhıma

Tâ pey-â-pey bolgay ol üftâdelerga dest-gîr

‘Ömr ü devlet yâ Rab efzûn kıl dem-â-dem şâhıma (NŞ, 573/1, 2)

Şair, sevgilisinden ayrı olduğunu ve ayrılık derdinden mustarip olduğunu şaha arz etmiş, şah da onu sevgilisine kavuşturacağına dair söz vermiştir. Şair, diğer tüm

üftadelere de tek tek yardım eli uzatabilmesi için şahın ömrünün ve devletinin uzun olmasına ve artmasına dua etmektedir.

Başnı ger yirge koya-alman bakıp mâhım sarı

Başıma tofrak savurmakka baray şâhım sarı (BV, 648/1)

Şair, sevgilisinin huzuruna varmak şöyle dursun onun tarafına dahi bakamamakta yani nerde olduğunu bilmemektedir. Bu durumunu arz etmek için ise şaha gitmeyi düşünür.

Beyitte geçen *başına tofrak savur*- tabiri, hal-i pür-melalini konuşarak ve hal dili ile mübalağalı bir şekilde anlatmak manasına kullanılmaktadır.

Şâha bar- tabiri ise şaha müracaat etmek, başvurmak anlamındadır.

Ey Nevâyî zulm kim nâ-mihr-bân mâhım kılur

Mihr-bân şâhımnı körgeç kıçkırıp dâd iylerem (BV, 425/9)

Şair, ay yüzlü sevgilisini merhametsiz/*nâ-mihr-bân*, şahı ise merhametli/*mihr-bân* olarak tanımlamaktadır.

Şair, merhametsiz sevgilisi zulm ettiğinde, merhametli olan şaha gidip halini arz etmeyi planlamaktadır.

Dâd iyle- tabiri yardım ve adalet talep etmek anlamında iken *kıçkır*- kelimesi, ağlayıp dövünmek manasınadır.

Şaha Yakın Olmak, Hem İyi Hem de Kötüdür

Şâhnı ejdehâga nisbet kılıptur kim genc ümidi hem andın bar ve renc bîmi hem:

Cihân genciga şâh irür ejdehâ

Ki otlar saçar kahrı hengâmıda

Anıng kâmı birle tirilmek irür

Ma'âş eylemek ejdehâ kâmıda (NŞ, 679)

Şair, kıtada, cihanı bir hazineye, şahı da onu bekleyen ejderhaya benzetir. Bu ejderha, kızdığında/*kahrı hengâmıda* etrafına ateşler saçıp öldürürken, kamı ile de adeta hayat verir.

Şair, kıtanın açıklama kısmında, şahı ejderhaya benzetir ve ondan hazine ümit edilebileceği gibi gazabından da korkulması gerektiğini söyler.

Hukemâ kavli tercemesi şâhnıng deryâga müşâbehetide vü nef' u zarârıda

Hikmet ehli şâhnı deryâga teşbîh ittiler

Kim hem andın köp ziyanlar ilge hem köp sûd irür

Geh tapar gavvâs bir sâ'atde yüz dürr-i semîn

Geh neheng âğzıda yüz hasret bile nâ-bûd irür (NŞ, 661)

Şair, kıtanın açıklama ibaresinde, şahı aslında nehir anlamına gelen bir deryaya benzetir. Bu teşbihin alakası ise şahın tıpkı bir nehir gibi hem faydalı hem de zararlı olabileceğidir.

Kıtada ise şair, daha müsahhas bir misalle bunu açıklar: Nehre dalan bir *gavvâs*, pahalı inciler çıkarabildiği gibi bir timsahın/*neheng* ağzında yok da olabilir.

Şah da Ölür!

Bil ki ‘âlemde ni şeh kaldı ni big

Şâh-ı mağfûr dik ü bigleri dik (FK, 689/236)

Şair, hakkın rahmetine kavuşmuş bir şahı ve beylerini misal vererek tüm şahların ve beylerin âlemden göçüp gittiğini söylemektedir.

Şah ü sâyilga nasîb er köp ü az dur ni tefâvüt

Ting nasîb oldı çü tofrakka eger sâyil eger şeh (GS, 565/6)

Şair, hayatta iken ikisine de farklı nimetler nasip olsa da, öldüklerinde şaha da dilenciye/*sâyil* de aynı miktarda toprak düşeceğini söylemektedir.

2. 131. ŞÂHİD (شاهد)

şâhid (A.) 1. tanık, şahit. 2. belgesel örnek. 3. sevgili. 4. dilber, güzel. 5. bıyıkları henüz terlemiş erkek sevgili. (Türkçe-Farsça Sözlük)

zenber çenber vezninde… Korumsak, kos-keş ve pezevenkten, sakîl, nâdân ve meclisten defi nâ-mümkin şahıstan, başı açık şâhid-i bâzârdan kinaye olur. (Burhân-ı Kâtı‘)

Sosyal Tip. Sevgili. Ortalık güzeli. Güzel kadın yahut erkek.

Şâhid; meyhanelerde, bayramlarda, bağ ve bostan eğlencelerinde gösteri yapan dans eden yahut sadece ortamda bulunarak meclise neşe katan güzel kişi manasına kullanılır. Ekseriyetle *fettân, bed-kâre* ve *mekkâre* vb. müennes sıfatlarla mevsuftur ama cinsiyeti hakkında şiirde doğrudan bir açıklama bulunmaz.

Çerh ‘arûsu, dünyâ şûhu, büt vb. unsurlarla birlikte anılması *şâhid*in daha çok güzelliğini menfi anlamda kullanan bir kadın olarak algılandığını düşündürmektedir.

Rind şair, *zâhid* ve *şâhid* tiplerini karşılaştırır. Yaşam tarzları ve temsil ettikleri sosyal grup bakımından tamamen zıt olan bu iki tipi karşılaştırırken şairin, zâhid-şâhid cinasından yararlandığı; sakal/*mehâsin* ve *hüsn-i hat* imajlarını kullandığı görülür.

Şiirde, *şâhid* lafzı bazen raks eden bir güzeli, bazen kavuşulmak ve görülmek istenen her neyse onu tanımlamak için kullanılır.

Şâhid ve *meşhûd*un aslında aynı olduğunu, zahiri bir güzellikten ziyade *şâhid-i ma‘nî* ile meşgul olmak gerektiğini söyleyerek şair, bazen mevzuya tasavvufi bir çeşni de katmaktadır.

Epitetler: *şâhid-i ‘îd*, *şâhid-i mekkâre*, *bustân şâhidi*, *şâhid*-i *bed-kâre*, *şâhid-i devlet*, *şâhid-i ma‘nî*, *şâhid-i ra‘nâ*, *maksûd şâhidi, müşâhede şâmı, meşhûd, yaman şi‘âr*

Bayram Şâhidi

Meger ki kıldı şeb-istânga ‘azm şâhid-i ‘îd

Ki tökti ferrûh ayagıga ahter inçüsin (FK, 479/3)

Bayramın girebilmesi için hilalin görünmesi gerekir. *Şâhid-i îd* bayram hilâli demektir. Şair, bir arife gecesi yeni ayın doğuşunu, bir güzelin yatak odasına girmesine ve etrafındaki yıldızları da bu güzelin ayaklarına serpilen incilere benzetmektedir.

Şiirin, mazmununda, hilalin yatak odasına/*şebistâna* gitmesi, batması gözden kaybolması demektir. Ay ortadan kaybolunca gökte yıldızlar görünmeye başlar.

Bir başka yorumla, şair, bayram eğlencelerinde *şâhid*lerin de bulunduğuna ve ayağına inci saçmak tabiri ile de bir eğlence âdetine telmih yapmaktadır.

Meyhâne Şâhidi

Büt şâhid irür deyr dagı deyr-i fenâdur

Küfr ehli irür sırrını çun bilmedi güm-reh (FK, 556/3)

Şâhid lafzı, aynı zamanda tasavvufta, Allahın varlığına, birliğine ve güzelliğine delâlet eden güzel şey/kimse anlamındadır. Yani şair, meyhanedeki put kadar güzel olan *muğ-beçe*nin, aslında Hakk'ın varlığına delil olduğunu, deyrin de varlıklar âleminin tersine ruhlar âlemini temsil ettiğini, bunun sırrını anlamayanların ise yolunu kaybetmiş kâfirler olduğunu söylemektedir.

Tasavvufi bir bakış açısı ile şair, *şâhid*e ve meyhaneye ibret nazarıyla bakmaktadır.

Çu şühûd oldı müyesser meydin

Yâr hem şâhid idi hem meşhûd (FK, 688/III/31)

Yukarıdaki beyitle bağlantılı olarak yorumlanabilecek bir manaya sahip bu beyitte şair, meyin tesiriyle bazı şeylerin açılıp görünür hale geldiği, işaret eden/*şâhid* ile işaret edilenin/*meşhûd* aynı olduğunu görmenin kendine nasip olduğunu söyler.

İçkinin tesiriyle, *şâhid* ve *meşhûd* arasında bir fark kalmadığını gören şair, seven ile sevilenin aynı olduğuna şâhit olmuştur.

Aşağıdaki beyit de mealen aynıdır:

Çu sin müşâhede şâmı şuhûd kazgandıng

Kişi ni bildi ki şâhid kim irdi kim meşhûd (BV, 114/6)

Müşâhede akşamı, şâhidin görüldüğü aksamdır; *şuhûd kazanmak* ise gördüğü güzelliğin tesiriyle kendinden geçmek, *şâhid*i ve *meşhûd*u ayırt edememektedir.

Aşağıdaki beyit de *şahîd* ve sarhoşlukla alakalıdır:

Ve ger sümürse Nevâyîga yitkey andak sekr

Ki fark tapmagay allında şâhid ü meşhûd (NŞ, 122/7)

Şair, yine bir meyhane şahidi âdetine gönderme yaparak eğer yeteri kadar içip sarhoş olursam, gören/*şâhit* ile görülen/*meşhûd* aynı olur demektedir.

Bostan yahut Gülşen Şâhidi

Ni zülâl ü âteşîn güldür ki bustân şâhidi

İyler ârâyiş bu inglig dagı ol közgü bile (FK, 566/8)

Güllerin arasında düzenlenen bir bostan eğlencesine katılacak *şâhid*, etraftaki parlak ve ateş renkli güller ile süslenmektedir.

Şair, güllerin parlaklığını aynaya, ateş gibi olan renklerini de allığa benzeterek bostan şahidinin bu şekilde süslendiğini/*ârâyiş iyle*- söylemektedir.

Cilve-ger üçünçi gül-şen içre ra'nâ şâhidi

Butratıp bolmakka 'akl aşüfte zülfi nükhetin (BV, 660/13)

Şair, bir gül bahçesinde cilve eyleyen güzel *şâhid*i, üçüncü felekteki zühre yıldızına benzetmektedir. Saçını dağıttığında etrafa yayılan kokudan da akıllar dağılmaktadır.

Nükhet lafzı, güzel koku ve nükteli söz anlamına gelmektedir.

Şâhid, Dünyâ ve Çerh

Himmeting bar ise dünyâ şûhıdın âzâd bol

Şâhid-i mekkâre meyli hûb imes ferzânedin (FK, 516/10)

Şâhid, güzel olduğu kadar hilecidir ve izleyenlerin gönüllerini çalar. Burada dünya, şuh bir şâhide benzetilmektedir. Şair, nasihat yollu, *eğer yapabiliyorsan dünya şuhundan âzâd ol, ferzâne olanın hileci şâhide meyl etmesi hûb değildir* demektedir.

Şâhid izleme gibi bir âdete telmih yapan şair, böyle bir adet ve eğlence kültürü olmasına rağmen, şahide meyletmenin hatta ona gönlünü kaptırmanın akıllıca olmadığını da vurgular.

Çerh ‘arûsıga yok gayr yamanlıg şi‘âr

‘Akdiga meyl itme kim şâhid ü bed-kâredür (FK, 152/5)

Bu beyitte ise şair, feleği/*çerh* bir geline/*‘arûs* benzetmektedir. Bu gelini de *şâhid* ve kötü huylu/*bed-kâre* olarak tanımlayıp, onunla nikâha/‘*akd* meyletme diye tecritle kendine nasihat vermektedir.

Şâhid ve Meşşâta

Şâhid-i devrânga gûyâ ey tarab meşşâtası

Bâdedin gül-gûne vü sâgarnı közgü iyleding (BV, 350/6)

Şair, *şâhid-i devrân* lafzı ile raks eden bir güzeli; *tarâb meşşâtası* lafzı ile de eğlenceye katılacak şâhidleri süsleyen meşşâtayı kastetmektedir.

Meşşâtanın işi süslemektir. Şair, muhtemelen meclise sarhoş giren şâhidi görünce, onu süsleyen meşşâtanın kadehi/*sâgar* ayna olarak kullandığını bâdeyi de allık olarak sürdüğünü düşünmektedir. (bknz. *meşşâta*)

Kadeh nezzâresi hûşumnı zâyil kılsa ayb irmes

Ki şâhid ‘aksi her dem cilve eyler uşbu közgüdin (NŞ, 502/7)

Kadeh, içki ve şâhid üzerine kurulmuş beyitte şair, kadehten içerken sarhoş olmakta ve akıl melekesi yavaş yavaş kaybolmaktadır. Fakat bu sarhoşluğunun nedenini, daha yüksekte olduğu için kadehin içindeki şaraptan aksi görünen şâhide bağlamaktadır.

Bir *hüsn-i ta'lîl* çerçevesi içerisinde şair, sarhoşluğunun şâhidin güzelliğinden kaynaklandığını söylemektedir.

Kirekmes gırre bolmak şâhid-i devlet baş indürse

Ki bir hamlıg irür anıng selâmı hayr-bâdı hem (FK, 449/7)

Baş indir- tabiri kafasını eğerek selam vermek yahut anlayışlı ve sakin davranmak manasına kullanılan bir deyimdir. Şahidin eğilerek selam vermesi tiyatroda, sanatçının sahneden seyirciyi selamlamasını anımsatmaktadır.

Şâhid-i devlet tabiri ile saadet veren güzel kastedilmektedir. Fakat şâhid güvenilmezdir. Onun başıyla selam vermesi bir anlıktır. Hayırlı olsun demesi ve selamı hep geçicidir, aldanmamak gerekir.

Şâhid'in Hîlesi ve Hayâsızlığı

Çerh mekr ü fitnesidin gâfil olmang zinhar

Çunki bu şâhid besi fettân irür mekkâre hem (BV, 431/6)

Şair, *şâhid*in hileci olduğunu söylemektedir. Feleği, sürekli dönerek dans eden bir şâhide benzeten şair, bu dönekliğini de fitneci ve hileci olmasına bağlayarak ona karşı uyarır.

Beyitte geçen *mekr, hîle, fitne, fettân, çerh* ve *şâhid* lafızları tenasüplü kullanılmaktadır ve bu lafızlar aynı zamanda şahidin ne kadar güvenilmez olduğunu vurgulamaktadır.

Kılma rez ferzendini köp hem-dem ü dem-sâz kim

Perde-derdür asru bu şâhid-veş ü mekkâre kız (NŞ, 207/7)

Beyit, şairin şâhidin ahlakına bakışını vermesi açısından ehemmiyetlidir.

Şairin, *rez ferzendi* tamlamasıyla kastettiği şaraptır. Şair, beyitte, şarabı çok arkadaş edinme, *şâhid* gibi o da hileci ve hayâsızdır demektedir.

Şâhid-i ra‘nâdın lu‘b-endûzlug tiler rind-i ferzânedin cân-güdâzlıg ve dil-sâzluk ister:

Herze-gerd oldı şâhid-i ra‘nâ

Lîk cânsuz rind-i ferzâne

Ol biri rast eyle kim köpelek

Bu bir amma niçük ki pervâne (BV, 716/1, 2)

Rind ve şâhidin münasebetini açıklayan bu beyitte, *şâhid,* güzel bir kelebek gibi dans ederken, *rind* pervâne gibi yanarak can vermektedir.

Şâhidi, dalga geçen manasına gelen *herze-gerd* lafzı ile birlikte anan şair, beyitte, karşında gerçek/*râst* bir âşık olsa da onunla ve aşkıyla dalga geçen bir *şâhid* tasvir etmektedir.

Şâhidi Gör(eme)mek

Şâhid-i maksûd ‘aksi könglüme tüşmes diding

Gayr nakşıdın meger pâk irmes ol közgü henüz (NŞ, 219/6)

Şâhid-i maksûd, görmek istenilen şey anlamındadır. Şair, gönlünü bir aynaya benzetir ve şâhidi görebilmek için bu aynanın başka bütün görüntülerden temizlenmesi gerektiğini söyler.

Ey ki şâhid köz ü zülf ü ağzıga âşüftesin

Pür teemmül eyle kim bardur bu maksûdung ‘adem (NŞ, 403/6)

Şâhid güvenilmez olduğu kadar ulaşılamazdır da. Ona ulaşmaya çalışmak, hayatını mahvetmektir.

Şâhid aşkına tutulmak mevzusunda kendini uyaran şair, etraflıca düşün çünkü bu isteğin muhaldir demektedir.

Fesâne her kişi ol hüsndin didi lîkin

Cemâli şâhid-i maksûdınıng nikâbdadur (BV, 188/6)

Güzellikle/güzelle alakalı herkes efsaneler anlatır fakat şâhidin cemali nikapla örtülüdür. Yani insanlar güzeli görmedikleri halde hakkında konuşup dururlar.

Hüsn-i zâhirdin ni hâsıl ey hoş ol kim her nefes

Şâhid-i ma‘nî yüzidin özni ferrûh-fâl iter (BV, 150/6)

Şair, burada, zahiri güzelliğin karşısına *şâhid-i ma‘nâ* kavramını koyarak maddi güzelliğe takılıp kalmamak gerektiğini, gönlünü manevi güzellikle mesut etmenin daha hoş olduğunu söylemektedir.

Şâhid ve Zâhid

Şâhidni koyup isteme zâhidni Nevâyî

Kim bu sarıdur hüsn-i hat ol sarı mehâsin (NŞ, 470/7)

Beyitte, *şâhid*in, ona ayrı bir güzellik katan ayva tüyleri ile *zâhid*in sakalı karşılaştırılmaktadır.

Şairin rind olduğunu hatırlarsak, zâhid ile sohbet edip arkadaşlık etmekten pek hoşlanmayacaktır. Onun yerine, güzel ve eğlenceli olan şâhidi tercih edecektir. *Zâhid* ve *şâhid* kelimelerindeki *cinas*ı da kaçırmak istemeyen şair, ayva tüyü ve sakal arasındaki tenasübü de *taksîm* ile kullanmıştır.

2. 132. ŞAHNE (شحنه) [125]

şihne (T.-Moğ.) 1. gece muhafızı, zabıta görevlisi. **2.** askerî hâkim. (Türkçe-Farsça Sözlük)

ser-âheng subaşı, şahne ve ases manasına gelir. Başçavuş, yasakçı, baş çokdar, baş odabaşı makulesine de ıtlak olunur. (Burhân-ı Kâtı')

Mesleki Tip. Güvenlik görevlisi. İnzibat. Şehir zabıtası. Emniyet memuru. (bknz. *'ases*) (bknz. *muhtesib*)

Şehirdeki güvenliği sağlayan, içki yasağını uygulayan, havadis/dedikodu toplayan, pazar yeri ve dükkânlardaki çeşitli düzenleme ve denetlemelerden sorumlu resmi görevliyi tanımlamak için kullanılır.

Şiirde *şahne*, '*ases* ve *muhtesib* ile beraber anılır ve yakın manalara kullanılır. Beyitlerde çok açık olmasa da, *şahne* ve *ases*in daha çok asayişi uygulamadan sorumlu zabıta olduğu, *muhtesib*in ise daha çok denetleme işiyle ilgilendiği söylenebilir.

*Şahne*nin şehirde havadis-dedikodu-haber topladığı, içki meclislerini bastığı, kadeh, testi ve küpleri parçaladığı, bazı sarhoşlarla arbede yaşadığı şiirde canlı bir şekilde tasvir edilir.

Görevlerini hem gece hem de gündüz yaptıkları vurgulanmakla beraber, *şahne* ve *'ases* daha çok gece/*kiçe* lafzı ile birlikte geçmektedir. Beyitlerde, gece dışarı çıkma yasağını uygulamaları, dışarıda yakalananlarını yanlarındaki ip/*târ* ile bağlamaları çeşitli mazmunlara mevzu olur.

---

[125] Metinde, ***şıhne*** veya ***şihne*** şeklinde de geçer. Sözlüklerde *şahna*, *şıhne*, *şihne*, *şahne* şekilleriyle geçmektedir. Biz *şahne* şekliyle standart kullandık.

Ayrıca Hz. Ali, Necef şehrinin koruyucusu anlamına gelen *şahnetü'n-Necef* lakabıyla anılmaktadır. [126]

Epitetler: *havâdis şahnesi*, *şahne buyrugı*, *bâzâr*, *dükân*, *şahnetü'n-Necef, târ, bagla-*

Şahne ve İçki Yasağı

'Ömr bezmide neşât esbâbı dil-keşdür besî

Ger havâdis şahnesidin anda yagmâ bolmasa (FK, 27/8)

Ömrü bir eğlence meclisine benzeten şair, *şahne* haber alıp gelip basmazsa keyif verici şeylerin tamamı/*neşât esbâbı* gönlü cezbeder/*dil-keş* demektedir.

Beyitte şahnenin, meclislere/*bezm* gelip *neşât esbâbı*nı yani keyif ve neşe veren her şeyi yağmaladığı vurgulanır.

Şahne ile ilgili kullanılan *havâdis şahnesi* tabiri, içki yasağının cari olduğu dönemlerde, herhalde dedikodu, istihbarat ve haber toplayıp baskın yapan ve eğlence meclisini/*bezm* dağıtan/*yağma* bir şahneyi tanımlamak için kullanılmaktadır.

[126] Emevî ve Abbasîlerde *şahne* bir nevi şehir yahut bölge valisi demekti, daha sonraları Selçuklu, Osmanlı, Memluk ve Timurlularda kolluk kuvvetine dönüşmüştür.

Pazar Yeri ve Dükkânlarda Şahne Buyruğu

Ehl-i sevdâ işitür her ni köngül dise ki bar

Şahne buyrugıga bâzâr u dükân içre nefâz (FK, 133/4)

Beyitten *şahne*'nin, pazar yeri ve dükkânlarda bazı denetleme ve düzenleme yaptığı anlaşılmaktadır. *Ehl-i sevdâ* burada hem sevdalı âşıklar hem de tüccar/*sevdâ-ger* anlamlarını çağrıştıracak şekilde tevriyeli kullanılmaktadır.

Pazar yeri ve dükkânlarda *şahne*'nin emrinin/*buyrug* geçmesi gibi âşıklar arasında da gönlün sözü geçmektedir.

Şahne ve Meyhânelerin Denetimi

Kiçe vü kündüz harâbât içre andak mest-min

Kim kaçarlar 'arbedemdin şahne birle muhtesib (FK, 55/5)

Bu beyitten, *şahne*'nin *muhtesib* ile berâber, gece ve/veya gündüz, *harâbât*a baskın yaptığı ve sarhoşlarla ilgili işlem yaparken bazı arbedeye dahi maruz kaldığı anlaşılmaktadır.

Dîvân şiirinin müsait sentaksı bağlamında, "*gece ve gündüz/kiçe vü kündüz*" zarfını üç şekilde şerh edip yorumlayabiliriz: Şair, gece ve gündüz yani sürekli sarhoştur; sıralı/mürettep olarak okuma yaparsak *şahne* gece, *muhtesib* ise gündüz arbedemden kaçar; ister gece ister gündüz harabata denetim için gelen *şahne* ile *muhtesib* benimle arbede etmeye çekinirler.

Deyr-i fenâ meyli kıldı rind-i harâbât

Kim kiçe anda ni şahnedür ni ‘asesdür (FK, 207/6)

Rind-i harâbat, gece vakti meyhaneye gitmek için dışarı çıkar çünkü gece orda ne *şahne* ne de *ases* vardır. Bu, mekânla alakalı bir durum olabilir. Hemen üstteki beyitten, *harâbât* içinde içki içenlere yahut sarhoş olup sorun çıkaranlara gece ve gündüz müdahale edilirken *deyr*de, gece dahi, *şahne* ve *‘ases*’in bulunmaması *deyr*e mahsus bir içki serbestîsini aklımıza getirir. Harâbâtta içki yasağı varken *deyr*de her zaman içki içilebilmektedir. Bu yüzden *harâbât rindi* gece olunca *deyr*e yönelmektedir.

Şahne ve Rind

Şahne bezmiga ni hâsıl ger kirip âşûb ile

Çikmesem şâhid bile mutrib kılıp yağmâ kadeh (BV, 105/10)

Burada zarf görevinde kullanılan *âşûb* lafzı, hem *şahne*nin gelişine hem de *kadeh çik-* birleşik fiiline bağlanabilir. Rind-şair, *şahne* hızla gelip meclisimizi yağmalamadan ben acele acele eğleneyim içeyim düşüncesindedir.

Beyitte, *rind-şahne* çatışması işlenmektedir. *Rind*; *mutrib* ve *şâhid*in de olduğu, içkilerin içildiği esaslı bir eğlence meclisinde eğlenmek isterken, *şahne* ise görevi gereği bir şekilde haber alıp bu meclisi basıp dağıtmak istemektedir.

Şahne ve Asayiş

Dem urarga tapmadı had kimse tâ ‘uşşâk üçün

Şahne iylep gamzesin kirpikni cellâd iyledi (BV, 614/5)

Sevgili kızdığında/*dem ur-* gamzesini *şahne* ve kirpiklerini *cellâd* yaparak âşıkları yakalatıp öldürmede sınır tanımamaktadır.

Sevgilinin yan bakışları/*gamze* kolluk kuvveti olan *şahne*ye, kılıç şeklindeki kirpikleri de *cellâd*a benzetilmektedir.

Beyitten anlaşıldığı üzere *şahne* görevi gereği, suçluları yakalamakta ve *cellâd*'a teslim etmektedir.

Mini mey-hânega bardıng diben yazgurma ey zâhid

Ki ösrük şahne dik ol yan kazâ ilgim tutar iltür (NŞ, 182/8)

Zâhid, meyhaneye gittiği için şaire çekişmektedir. Şairin bahanesi ise gayet basittir: Sarhoş *şahne* gibi beni oraya götüren alın yazımdır/*kazâ*. Yahut kelimenin *tevriyeli* kullanıldığını düşünürsek *kaza* ile oraya gidip sarhoş oldum demektedir.

Görevi sarhoşları yakalamak, içkinin içilmesini engellemek olan *şahne*nin sarhoş olması durumundan hareketle şair, *ey zâhid, kazayla şahneler bile içebiliyor bana neden kızıyorsun* demektedir.

Sarhoş şahne/*ösrük şahne* tabiri ayrıca bir rol çatışmasını vurgulamaktadır.

Şahne ve Gece Güvenliği

Sürme ol şeb-hîz ayagı gerdin it kim kiçeler

İtçe yok kûyide ger hod şahne bolsun ger ‘ases (NŞ, 223/6)

Şeb-hîz gece uyanık olan demektir. Şair, aşkı yüzünden uyuyamayan yahut geceleri de sevgilisinin mahallesinde gezen bir âşığın ayağının tozunu gözüne sürme olarak çekmek istemektedir.

Fakat şairin bu kadar değer verdiği âşığa, geceleri asayişi sağlamakla görevli olan *ases* ve *şahne,* it kadar değer vermemektedir.

Beyitten, başıboş gezen köpekler hariç, geceleri hiç kimsenin dışarıda dolaşmamasını sağlamanın *şahne* ve *ases*in görevlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Dışarı çıkma yasağına uymayanlara karşı *şahne* ve *ases*lerin tavrını anlamak için beyitte geçen *itçe yok* tabiri ehemmiyetlidir. Dışarıda yakaladıkları kimselere gösterdikleri muamelenin oldukça kötü olduğu anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki beyitte de benzer bir muamele tasvir edilmektedir:

Hırka oldur kim kiçe kirseng çü bolgan târıga

Baglagaylar özni ger hod şahne bolsun ger ‘ases (NŞ, 234/8)

Beyitte, *hırka* ve gece/*kiçe* lafızlarıyla tenasüplü kullanılan *târ* kelimesi, hem karanlık hem de iplik demektir.

Hırkaya girmek tabiri ehl-i tasavvuf olduğunu iddia eden *zâhid* için *mürid* olmak ve bir tarikata intisap edip bağlanmak anlamına gelirken, *rind* için ise bir yere bağlanmak, olsa olsa geceleri sarhoş gezip asayişi bozduğu için, ‘*ases* yahut *şahne*nin ipi/*târ* ile bağlanmak manasına gelir.

Necef Şahnesi: Hz. Ali

Şâyed Nevâyî iylegey ol tuhfeler bile

Terrîb-i nazm-ı menkabet-i şahnetü’n-Necef (BV, 305/9)

Beyitte Hazreti Ali, *şahnetü’n-Necef* olarak anılmaktadır. Şair Hz. Ali’ye hediye olarak onun menkıbelerini nazma çekmek istediğini söylemektedir.

2. 133. ŞEB-REV (شب رو)

şebrev (F.) [şeb+reften>rev] 1. gece yolcusu. 2. hırsız. (Türkçe-Farsça Sözlük)

şeb-revân Geceyi ibadetle ihya eden zahidân ve salikândır. Gece kulu, subaşı ve mukâbir bi'l-leyl olan hovarda ve hırsıza da ıtlak olunur. (Burhân-ı Kâtı')

Aykırı mesleki tip. Hırsız. (bknz. *tarrâr*)

Şiirde ekseriyetle hırsız anlamında geçer. Siyah elbise giymeleri, tanınmamak için yüzlerini örtmeleri, *kemend* atarak evlere tırmanmaları, gece köpekleri kandırıp evlere girmeleri *şeb-rev* tipi ile ilgili vurgulanan hususlardır.

Hırsız/*şeb-rev* tipi, işini gece yapmasından hareketle köpeklerle/*it* ve gece bekçisi olan *'ases* ile münasebeti şiirde ayrıca vurgulanır.

Yüz kızartıcı bir suç işleyen hırsız/*şeb-rev* ile ilgili geceleri bazı güvenlik tedbirlerinin alındığı, gece asayişi sağlayan görevliler tarafından yakalandıkları takdirde, elbiseleri çıkartılıp küçük düşürülerek cezalandırıldıkları tasvir edilir.

Yalnızca mala kastederek bir şeyler çalmakla kalmayıp aynı zamanda cana da kastettiklerine vurgu yapılır ve *şeb-rev* lafzı bir suikastçıyı tasvir etmek için de kullanılır. Cana kastetmeleri, *hançer* ve urgan/*tınâb* taşımaları şiirde çeşitli telmih ve teşbihlere mevzu olur.

Sevgilinin yüzündeki ben/*hâl* koyu renginden dolayı siyah elbise giymiş *şeb-rev*e, zülüfleri ise *şeb-rev*in kemendine teşbih edilir.

Şeb-rev tipi için kullanılan *kalb* ve *'ayyâr* sıfatları ayrıca dikkat çekicidir. *Kalb* sahte veya şiirin bağlamında kılık değiştirmiş anlamında; *'ayyâr* ise hileci manasınadır. Bu sıfatlar, sosyal hayatın kabullerine aykırı bir mesleği icra eden

bu sınıfa mensup kimselere şairin ve dolayısıyla toplumun bakışını göstermesi bakımından ayrıca ehemmiyetlidir.

Epitetler: *cân kasdı, hançer, tınâb/urgan, kemend, şâm/gece, sevdâ, zulmet, târâc, şeb-rev x ʻases, şeb-rev-i ʻayyâr, kalb*

Şeb-rev'in Hançer ve Urganı

Kılıp müjgânnı şeb-revler kibi cân kasdıga hançer

Bilige zülf-i ʻanber-bândın müşkîn tınâb iylep (FK, 63/2)

Şeb-rev burada bir suikastçıyı tasvir etmektedir. Hançer ve tınâb *şeb-rev'*in iki silahıdır. İp ve hançer gece sessizce öldürmek ve boğmak için kullanılacaktır.

Şair, sevgilinin kaşlarını hançere, amber kokan saçlarını da urgana teşbih ederek sevgilisini aslında gece iş gören bir suikastçıya benzetir. Beline bağladığı urgan/*tınâb* boğmak için yahut tırmanmak için olabilir. *Cân kasdı* ile birlikte düşünüldüğünde daha çok boğmak için olduğu anlaşılır ki sevgili de siyah renkli urgana benzetilen saçıyla âşıkları öldürür.

Bolur şâm ol meh-i Nahşeb revâne

Kemend-i zülfin açıp şeb-revâne (FK, 559/1)

Nahşeb ayı, akşam olunca, *şeb-rev* gibi zülfünün kemendini/bağını açıp yola revan olur diyen şair; gerçek ayın dumanla kapatılarak bir ışık-gölge oyunu

ile ay varmış gibi gösterilen ve "mâh-ı Nahşeb" olarak meşhur olan bu suni ayı, saçlarının/*zülf* bağını çözerek yüzünü/kimliğini gizlemeye çalışan bir gece hırsızına benzetmektedir.

Şeb-rev ve Gece

Zülfi hecride demim dûdı cihânnı tutmış

Min-i sevdâyî uşol zulmet ara min şeb-rev (FK, 546/4)

Sevgilinin zülfünü düşünerek ah çeken aşığın nefesi adeta ateş gibidir ve ağzından siyah dumanlar çıkmaktadır. Kara sevdaya tutulmuş âşık ise bu siyah dumanlar arasında hareket eden bir hırsız/*şeb-rev* gibidir.

Yüzidin zülfiga köngül barmas

Kimse şeb-revlig eylemes kündüz (NŞ, 208/3)

Parlak ve açık renkli olması dolayısıyla ilk mısradaki *yüz* lafzı ikinci mısradaki *kündüz* ile, ilk mısradaki *zülf* lafzı ise ikinci mısradaki *şeb-rev* ile tenasüp oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Zülf siyah renklidir ve korkutucudur, gönülleri çalabileceği korkusundan dolayı şair, beyaz ve gündüz gibi parlak olan sevgilinin yüzüne bakmayı tercih etmektedir.

Beyitte *şeb-rev*'in adına uygun bir şekilde gece hırsızlık yaptığı vurgulanmaktadır.

Şeb-rev ve Ases

Zülf ara hâling köngüller haylini târâc iter

Kalb şeb-revler libâsın kiçe algan dik ‘ases (GS, 252/4)

Zülüf, siyah renginden dolayı geceye ve sevgilinin yüzündeki ben de bu karanlıktan yararlanarak âşıkların gönlünü çalan gece soyguna çıkmış bir hırsıza benzetilir.

İkinci mısrada, *ases*in gece yakaladığı şeb-rev'in elbisesini aldığı tasvir edilmektedir. Beyitten, gece bekçisi olan *‘ases*'in, hırsızlık yapan *şeb-rev*'i yakalaması ve bir nevi utandırıcı bir ceza olarak elbiselerini alarak onu bu yüz kızartıcı suçtan dolayı küçük düşürdüğü anlaşılmaktadır. Benzer bir uygulamayı *muhtesib* de *mest*'e yapmaktadır. (bkz. *muhtesib*)

Beyitteki, *şeb-rev*i tavsif eden *kalb* / قلب lafzı, *sahte* yahut *kılık değiştirmiş* anlamındadır.

Şeb-rev'in Hilesi

Kiçeler her kûçede it dik yügürse tang imes

Kim ki anıng dil-beri bir şeb-rev-i ‘ayyâr ise (FK, 560/6)

Şeb-rev burada hileci/*‘ayyâr* sıfatıyla birlikte geçmektedir. Şair, sevgilisini, geceleri bekçilik yaparak bir nevi güvenliği sağlayan köpekleri aldatarak hırsızlık yapan bir *şeb-rev*'e, kendini de aldanarak, sağa sola koşup havlayan bir köpeğe teşbih etmektedir.

2. 134. ŞEYH (شیخ)

şeyh (A.) 1. yaşlı, ihtiyar. 2. tekke lideri. (Türkçe-Farsça Sözlük)

hânkâh (A.<F.) [<hâne+gâh] خانقاه tekke. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini-tasavvufi tip. Şeyh. Tarikat lideri. (krştnz. *pîr-i deyr*) (krştnz. *mürşid*) (kşltnz. *iren*)

Şeyh, *hângâh* çevresinde örgütlenmiş dini-tasavvufi bir kurumun lideridir. Çok fazla saygı gören bu kurum, aynı zamanda en çok eleştiri alan bir kurumdur. Bu kurumun mümessili olarak şeyh, yozlaşmanın başı kabul edilir, kendini rind olarak tanımlayan şâirin baş düşmanıdır ve çoğu zaman sert bir dille tenkid edilir.

Hângâh, Timurlular döneminde inşâ edilen yahut himâye edilen dînî bir kurumdur. Osmanlı sahasındaki dergâh, tekke ve zâviyeye tekâbül eder. Medrese ile berâber yahut müstakil olarak külliye şeklinde inşâ edilen bu kurumların başına bir *şeyh* atanır. Hangâhta, şeyhin dışında müezzin, vâ'iz, imâm gibi diğer görevliler de yer alır.[127]

Şâirin, devlet tarafından yaptırılan bu hankâhlara *şeyh* ünvânıyla atanan resmi görevliler dışında, gayri resmi olarak örgütlenmiş pek çok sosyal kurumlar halinde varlığını sürdüren ve halk tarafından saygı ve kabul gören tarikat liderlerini de eleştirdiği açıktır. Fakat çoğu zaman hangisini eleştirdiğini ayırt etmek mümkün değildir. İhtiyaten, ister resmi ister gayri resmi olsun tüm şeyhleri eleştirdiği söylenebilir.

---

[127] Şâhrûh ve Uluğ Bey gibi hükümdarlarca medrese külliyesi dâhilinde inşâ edilen bu hângâhlar, bilhassa Hüseyin Baykara zamanında müstakil olarak da inşâ edilmiştir. Bizzat Ali Şir Nevâyînin yaptırdığı yedi *hangâh* vardır. (Musa Şâmil Yüksel, Timurlularda Din ve Devlet İlişkisi, s. 189'dan itibaren.)

Devlet desteğiyle inşa edilen, vakıflarca finanse edilen ve halk tarafından kabul gören bu kurumların içyapısını şâirin çok iyi bildiği açıktır.

Kesin olan şey ise şâirin bu tipe bakışının açık bir şekilde menfî oluşudur. Bu olumsuz *şeyh* tipininin karşısına, iyi ve müspet muadilleri olarak *mürşid*, *mürşid-i kâmil* ve *iren* tiplerini koyar. (bknz. *mürşid*) (bkz. *iren*)

Şeyh tipi; sırtında *hırka* adı verilen cüppesi; başında sarık/*sarıg*, *destâr*, *tâc* ve *fes*i; boynunda tesbihi/*sübha-tesbîh*, elinde asası/*'asâ* ve omzunda *ridâ*sı ile karikatürize edilir. Ayrıca şeyh sakallıdır ve siyah giyinir/*siyeh-pûşî*.

Şair, kılık kıyafeti ile ilgi kullandığı ve feminen-kadınsı manasına gelen *mâde* lafzı ile ayrıca şeyhin süslü ve gösterişli giyimini vurgulu bir şekilde tenkit ettiği görülür. (bknz. *iren*)

Şair, şeyhin tüm simge eşyalarını birer istihza malzemesi olarak kullanır. Şair, kendi hırkasından düşen bir yamayı şeyhin, tarikat takkesi manasına kullanılan *tâc*ına yamamasına dahi razı gelmez; ona göre şeyh, elindeki asayı insanların kafasına vurmak için tutmaktadır; şeyhin boynuna astığı tesbih/*sübha* aslında şeytanın boynuna asılan lanet çelengi/*tavk* gibidir; şeyhin sarığı şeytanın ona bağladığı bir yulardır. Ayrıca şeyh, sakalından utanmadan bazı sözler sarfeder.

Şeyhin rind ile münasebeti tamamen çatışma halindedir. Şeyh, rinde hakaretle bakar, ona meyhaneden çıkmasını, aşkı ve cinneti terk etmesini, aklını başına almasını vaaz eder. Şeyhin tüm bu tavsiyeleri rindin yaşam tarzını değiştirmeye yöneliktir. Tüm bunları yaparkenki tavrı ve metodu rind şair için ayrıca iticidir. Manupülasyon/*telkîn et-*, ayıplamak/*ma'yûb* ve empoze etmek/*zerk it-*, rind şairi şeyhten uzaklaştıran tavır ve yaklaşımlardır. Şeyh, rind şairi hângâha davet eder, kurtulması için ısrarcı olur, nihayetinde de ona kızıp kapısını/*işik* ona kapatır. Rind şair, hangâhın kapısını kendine kapatan şeyhe, neyseki Allahın rahmet kapısı her zaman açık diyerek cevap verir.

Şarap/*mey*, rind ile şeyhin çatışmasının ana malzemelerindendir. Mey, rind için bir yaşam tarzı mansına gelirken, şeyh için meyden kaçınmak bir hayat tarzıdır. Şiirlerde, şeyhin şarap içen rinde kızması, onun kadehini kırması ve şarabını dökmesi renki tasvirlerle anlatılır. Şair, şeyhin bu kadar efkârlı olmasını içkiden kaçınmasına bağlar. Şeyh, mey içen rind şairin neşesini gördükçe kederlemektedir.

Rind şairin, şeyh ile ilgili başka menfi düşünceleri de vardır. İçkiden kaçındığı için gam ve efkâr sahibidir, bu dünyadan huri ve kevser hasreti ile göçer, rızık mevzusunda da bir dinginliğe ulaşamamıtır ve büyük bir rahatsızlık/*tınmaslıg* içindedir. Şeyh, zikr etse de gaflet içindedir; o, dosta vasıl olmayı *tâ'at* ve *takvâ*ya isnat ettiği için *bî-nasîb*tir, hiçbir şey elde edemez. *Himmet* sahibi olduğu ise yalnızca bir iddiadır.

Şeyhin simge mekânları olarak *hânegâh, savma'a, mescid* ve *ka'be* sayılabilir. *Savma'a,* küçük tekke manasına kullanılırken, *hângâh* çok daha büyük ve külliye şeklinde inşa edilmiş bir mekânı tanımlamaktadır.

Şair, şeyhin simge mekânları olan *hângâh* ve *savma'a*yı; *deyr* ve *kulbe-i hammâr* lafızlarına mukabil olarak kullanır. Bu karşılaştırmada mekânların büyüklükleri ve işlevleri gözetilmektedir. *Deyr*, hângâh gibidir, büyük, herkese açık ve daha kompleks bir yapıyı ifade eder; *kulbe-i hammâr*, savma'a gibidir, küçük ve dar bir mekanı karşılar.

Rind şair, şeyhi simge mekânı üzerinden ayrıca bir başka açıdan tenkit eder. Şaire göre, *hângâh* denilen yer aslında bir *dükkân*dır ve orada ticaret/*sevdâ* yapılmaktadır.

Hizmet/*hidmet, şeyh* tipi ile birlikte anılan diğer bir kavramdır. Bu hizmet, seyr ü sülükte ilerleyebilmek için yani *âyîn-i fenâ* kesbetmek için yapılmaktadır.

Rind şaire göre şeyhe hizmet, ona kul olmak manasına gelmektedir. Fakat şair, şeyhin, bu kulluğun kadrini bilmediğini ve bu hizmetin insanın belini büktüğünü söyler.

Şeyh; zâhidleri, sâlikleri ve hângâha gelen diğer kimseleri kapsayan bir grubun lideridir. Şair, bu sosyal grubu, simge mekânları olan *hângâh* üzerinden, *ehl-i hângâh* olarak isimlendirmektedir.

Şair, *ehl-i hân-gâh* grubunu müspet ve menfi iki kısma ayırır: *Ehl-i riyâ* ve *ehl-i dil*. Şair, şeyhi büyü/*efsûn* yapan bir şeytana, onu dinleyen riya ehlini de ruhunu kaybetmiş *gûl yabânî*lere benzetir. Bu grubun içinde bulunan gerçek gönül erbabını

ise *ehl-i dîl* olarak tanımlayan ve onlardan ayrı tutan şair, şeyhin çeşitli vesilelerle onların vakitlerini yağmaladığını düşünür.

Şeyhin hâkimiyet alanı yalnızca hângâha gelenleri değil aslında tüm Müslüman halkı kapsamaktadır. Şeyh; *pend, nasîhat, makâlât* vb. enstrümanlarla halkı *irşâd* etmektedir. Şeyhin halka vaaz etiği şey *namâz, tövbe* ve *riyâzet*tir. Bunu yaparken şeyhin tavrını vermesi açısından tercih edilen fiil, emretmek manasına gelen *buyur-* fiilidir. Şeyh, tehakküm kurarken daha sert vasıtalar da kullanır. Kendini dinlemeye meyilli olmayanları ayıplamak, *ta'n* etmek, onları azarlamak/*yazgur-*/*tangırga-* gibi yöntemleri vardır. Bunlar da işe yaramazsa şeyh, onları kovar, onlara kapısını kapatır ve nihayet *merdûd* ve *tekfîr* eder. Şeyhin hâkimiyet alanı kişi ve kurumlardan başka, nesne ve eşyaları da ihata eder. Şeyh, bir şeyin *günah* olduğunu söyleyerek insanları ondan men edebilir.

Şeyhin dini karizmasının temel kaynaklarından biri *kerâmet*tir. Keramet göstermek/*keramet körgüz-* tabir edilen bu olağanüstü durum, şeyhe geniş bir hâkimiyet ve meşruiyet alanı sunarken şaire de oldukça fazla istihza malzemesi sağlar. Şair, kadeh kıran bir şeyhe, asıl kerametin kırık kadehi birleştirmek olduğunu; kırmak eğer kerametse kendisinin de tövbesini bozduğunu/kırdığını söyler. Şair, kendi kerametinden etkilenen ve kerameti kendinden menkul şeyhlerle de dalga geçer. Kendi kerametini anlatan ve her seferinde farklı anlatan bir şeyhi ise unutkanlık ile itham eder, kendine de bulaşmaması için onunla arkadaşlık etmek istemez.

Şairin, şeyhin bazı fiillerini de tenkit ettiği görülür. Bu tenkit bazen izsihza ve tahkire de dönüşebilir. Şeyh, bir mevzuda *istihâre* yaparken şair, ona *tevekkül*ü tavsiye eder. Şeyhin *halvet*ine ve *îtikâf*ına karşılık meyhane köşesinde sarhoş/*fâni* olmayı tercih eder. Şeyh, zühdü ile mağrurdur, zikri ile kıvanmaktadır ve taatından dolayı huzur içinde olduğunu iddia eder. Fakat şaire göre *'ucb, rîv, riyâ, zühd, mekr* gibi menfi hususiyetlerle andığı şeyhin dini *bâtıl* ve *efsürde*dir.

Şair, şeyhin bazen aşkı men ettiğini bazen de çok bahsetse de onu anlamadığını söyler. Şeyhin men ettiği aşk, çoğu zaman aykırı ve mecazi aşktır. Hakkında konuştuğu aşk ise Allah/*maksûd* aşkıdır. Şair, aşk mevzusunda şeyhi, *nâ-dân* olarak

adlandırıp tenkit ederken adını müspet bir bağlamda andığ tek şeyh, âşık olup din değiştiren *Şeyh San'ân*'dır.

Şeyhin, bilhassa şehir şeyhinin, meyhane ziyareti oldukça canlı ve renkli tasvirlerle şiire mevzu olmaktadır. Şeyhin meyhaneyi ziyaret etmekten maksadı, onların hidayetine vesile olmaktır. Meyhaneye gelen şeyh, deyr piri ile kavga eder, harâbâttakileri ayıplar, onların kadehlerini kırar, onları *hângâh*a ve *mescid*e davet eder.

Şeyhin deyr piri ile münasebeti de oldukça dikkat çekicidir. Şair, bu iki tipi, yaşam tarzları, hayat görüşleri ve dini kimlikleri bakımından karşı karşıya getirmekte, pek çok meseleyi ve kavramı bu tezatlık çerçevisinde işlemektedir. Şeyh, aşkı men ederken deyr piri yalnızca bunu irşat eder. Şeyh, *vakıf suyu* ve *şerbet* ikram ederken deyr piri *mül* ve *mey* ikram etmektedir. Şeyh, öbür dünyadaki kevseri vadederken deyr piri bu dünyada peşin peşin mey sunmaktadır. Rind şair, şeyhe *intisâb* etmektense deyr pirine *ilticâ* etmeyi; şeyhe *hizmet* etmektense deyr pirine kul/bende olmayı tercih eder.

Epitetler: ***(şeyh ile ilgili pejoratifler)*** *şeyh-i sâde, şeyh-i âlî-câh, şeyh-i hilyet-pîşe, mekkâr, rîv ü riyâ, zühd-i riyâyî, şeyh-i dijem, şeyh-i da'vî-dâr, zerk ü mekr it-, hurâfe vasf kıl-, lâde, hûr u Kevser hasreti, dini efsürde, islâmı bâtıl, şeyh-i câhil, şeyh-i lâde, şeyh-i gâfil, şeyh-i tarrâr, şeyh-i bî-hıred, kadr bilmez, bî-nasîb, şeyh-i kâzib, sözi çın imes, şeytanet, mâde şeyh, hâde şeyh* ***(şeyhin mekânı)*** *hân-gâh, ka'be, mescid, minber, savma'a, medrese, mihrâb, halvet, harem* ***(şeyhin simge eşyâları)*** *sakal, hırka, destâr, tügme-i tâc, ibrik, ridâ, şerbet, kevser şerbeti, salâh tonı, hânegâh vakfı suyı, sübha, fes, tesbîh, siyah-pûşî, sübha târı, seccâde, 'asâ* ***(şeyhin diğer bazı tiplerle olan münasebeti)*** *rind, sâlik, zâhid, âşık, deyr pîri, yigit, vâ'iz, fakîh*

Şeyh ve Zühd

Hân-gâh-ı zühd ara iy şeyh bes âşüfte-sin

Gûyiyâ deyr-i fenâda tevbe sındurdung barıp (FK, 60/8)

Beyitte, şeyhin zühdüyle dalga geçilmektedir. Şair, şeyhe hitaben, hangagahta züht ile çok meşgulsun, sanki meyhanede tövebeni bozmuş da pişman olmuş gibisin demektedir.

Zühdünge mağrûr olup köp kılma ‘isyânımnı ta‘n

Ni üçün ey şeyh kim bilmes kişi encâmnı (NŞ, 611/7)

Şeyh, zühd ile çok meşguldür ve bununla da gurur duymaktadır. Şair, kimse sonunu bilemez diyerek şeyhi uyarmaktadır.

Şeyh, Rind ve Âşık

Buyurdı şeyh peymân meyidin def tuttı peymâne

Rızâ yolıda ni peymânedin kaçtım ni peymândın (NŞ, 504/9)

Şeyh, rinde yemin ettirerek içkiye tövbe ettirmek istemektedir. Rind şair ise ne yeminden/*peymân* ne de içkiden/*peymâne* korkmam diyerek cevep verir.

Hakâret birle bakma şeyh u muğ deyri sarı yüz koy

Bak ol kûy itleri silki ara câh u celâlimni (NŞ, 601/6)

Şeyh, rindin simge mekânı olan muğ deyrine yani meyhaneye hakaret ile bakmaktadır. Rind için meyhanenin mahallesinin köpekleri arasında olmak bile bir övünç kaynağıdır.

Dime ey şeyh Nevâyî'ga ki çık meygededin

Çıkmayın koysa ger ol dilber-i hammâr mini (NŞ, 620/9)

Şeyh, rind şairin meyhaneden çıkmasını istmektedir.

Hıredka bizni tergib itme iy şeyh

Bu işdin tut cünûn ehlini ma'zûr (FK, 168/6)

Şeyh, âşık ve rind şairi akıllı olmaya davet eder.

Sebz-hatlar gamıdın kıldıng men'

Yok mu iy şeyh sakalıngdın uyat (FK, 78/6)

Şeyh, âşık şairi bir güzel için gam çekmekten men etmektedir. Şair, güzelin ayva tüyleri ile şeyhin sakalı arasında bir mukabillik kurarak cevap verir, ey şeyh, sakalından utanmadan ayva tüylü güzellerden bahsediyorsun!

Min ü muğ deyri vü bir muğ-beçe ‘ışkı yörü iy şeyh

Kim sini mest kılıptur heves-i hûr ile cennet (FK, 80/8)

Rind bu dünyada eğlenmeyi tercih eden kimsedir. Hayat tarzına karşı çıkan şeyhi ise öbür tarafta kavuşmayı umduğu huri ve cennetin hevesi ile sarhoş olmakla tenkit eder.

Kilding ü pendim diding iy şeyh sin hem pend işit

Kopkıl u deyr içre bolmastın burun bed-nâm kit (FK, 82/4)

Şair, beyitte, bir şeyhin meyhane ziyaretini tasvir etmektedir. Şeyhin meyhaneye gelme nedeni oradakilere nasihat etmektir. Rind şairin de şeyhe bir nasihati vardır: Geldin, öğüt verdin, adın kötüye çıkmadan kalk ve git!

Kilmegil mey-hânega iy şeyh-i ‘âli-câh kayt

Yoksa hırkang bâde rehni bolgusı bi’llâh kayt (FK, 83/1)

Rind şair, şeyhin meyhaneye gelişini tenkit etmektedir. Şeyh halk nazarında ve hatta devlet nezdinde yüksek bir mevkidedir. Şair, bunu *âlî-câh* lafzı ile vurgular ve meyhaneye gelen şeyhi bu yüksek mevkisinin gösteresi olan hırkası üzerinden tenkit eder: Meyhaneye çok gelme, hırkanı bade için rehin bırakmak durumunda kalırsın!

Gam öltürür mini ger bâde içmesem iy şeyh

Egerçi pending irür yahşi bu yamandın kiç (FK, 101/5)

Rind şair, şeyhin görünüşte iyi olan içki içme tavsiyesini, içki içmesem ölürüm diyerek reddetmektedir.

Min-min ü kûy-ı harâbât u mey içmek tün ü kün

Kopkıl iy şeyh u salâhımga köp itme ilhâh (FK, 106/3)

Şeyh, harabat mahallesine gelir ve rindin kurtuluşu/*salâh* için ısrar eder. Şair, şeyhin bu ısrarcı tutumunu *köp ilhâh it-* tabiri ile vurgulamaktadır.

Manga mey neşâtın körüp kaygurur şeyh

Neşât iylerem min körüp anda kaygu (FK, 549/6)

Şeyh ve rind münasebetini en iyi vurgulayan beyitlerden biri olan bu beyitte şair, bir rind olarak mey içip neşelenmektedir. Şeyh ise onun bu halinden dolayı kendince kaygı duyar. Şeyhin bu kaygısı ise rindin neşesine neşe katmaktadır.

Şeyh ile Deyr Pîri Arasında Rind

Hân-gâh şeyhi eger ʻışk ile mey menʻi kılur

Deyr pîri n'iteyin kim munı iyler irşâd (FK, 119/6)

Şeyh, aşkı men ederken deyr piri yalnızca aşkı irşat etmektedir. (bknz. *deyr pîri*)

Min ü muğ deyrining pîriga kulluk

Ki şeyh-i şehr işi rîv ü riyâdur (FK, 166/6)

Rind şair, deyr pirine kulluk etmeyi, riyakâr bulduğu şeyhe intisap etmeye tercih etmektedir.

Ey ki dirsin deyr pîriga nidin boldung mürîd

Şeyh-i hilyet-pîşe cüz mekkârlıg bilmes nitey (NŞ, 645/6)

Şair, kendisine neden deyr pirine mürit olduğunu soran birine şeyhin hileden başka bir şey bilmediğini söyleyerek cevap verir.

Şeyh İle İlgili Pejoratifler: ***Şeyh-i sâde, seyh-i dâ'vî-dâr, bî-edeb, dijem, nâ-dân, lâde…***

İy şeyh-i sâde zühdüme her dem inanma kim

Tünler mukîm-i külbe-i hammâr-min henûz (FK, 218/5)

Beyitte, şeyhin sıfatı olarak geçen *sâde* lafzı, saf, bön ve aptal manalarına gelmektedir. İbadetlerine bakıp da insanlar hakkında hüküm veren şeyh için kullanmaktadır.

Rind şair, şeyhe intisab etmiş gibi görünse de gecelerini hala meyhanede geçirmektedir.

Şart ile da‘vî fenâ içre imes şart-ı edeb

Bî-edebligdındur itse şeyh-i da‘vî-dâr şart (BV, 280/6)

Şair, şeyhi fanilik davasında olduğu için *şeyh-i da‘vî-dâr* olarak tanımlar. Bu davasında, bazı deliller ortaya koyarak/*şart it-* da ısrarcı olmasını ise ayrıca edepsizlik/*bî-edeb* olarak ifade eder.

Düne kün çıkmış idim mey-gededin

Ki yoluktı manga bir şeyh-i dijem (FK, 688/V/51)

Şair, gece yahut gündüz, sarhoş olduğu için hatırlamadığını vurgulayarak, meyhaneden çıktığında bir şeyh ile karşılaşmıştır. Şair, karşılaştığı şeyhi ise kırgın, üzgün ve kederli manalarına gelen *dijem* lafzı ile tasvir etmektedir.

Bu *dijem* lafzı, sarhoş olup dertlerini unutup neşeli bir halde meyhaneden çıkan rindin hali ile de tezat teşkil etmektedir.

Ol şeyh ki minber üze efsûnga birür tûl

Şeytândur özi meclisining ehli sürüg gûl (FK, 393/1)

Şair, hutbeyi uzatan bir şeyhin konuşmasını büyüye/*efsûn*, şeyhi şeytana, onu dinleyenleri de gûlyabanî sürüsüne/*sürüg gûl* benzetir.

Şaire göre şeyh, minberden, kendini dinleyenlere büyü yaparak adeta onların ruhlarını çalmaktadır. (*gûl* için bknz. *mecnûn*)

Şeyh men‘ eyler cünûn her dem Nevâyîga körüng

Kim bahar eyyâmıda ‘âkildür ol nâ-dân henüz (GS, 215/9)

Bahar günleri gelmiştir fakat şeyh hala âşık olmadığı gibi âşık olup cinnet geçiren şairi de bu halinden men etmektedir. Bu yüzden şair, beyitte, şeyhi *nâ-dân* olarak tavsif etmektedir. Böyle söylemesinin en ehemmiyetli sebebi ise onun aşkı idrak edememesidir.

Kılur mübâlağa köp ‘ışk u bâde terkide şeyh

Mini hem ister özi yanglıg iylegey lâde (BV, 529/6)

Şair, aşkı ve içkiyi terk etmede mübalağa eden bir şeyhi ahmak ve akılsız manasına gelen *lâde* lafzı ile tasvir etmektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı manayı ihtiva etmektedir:

Kim kızıttı ‘ışk otı birle köngül meydin dimağ

Ni gamı bar nâsıh-ı bî-‘akl ü şeyh-i lâdedin (GS, 474/6)

Beyitte, şair, aşk yüzünden dimağı hararetle yanan âşığa nasihat vermeye çalışan *nâsıh* ve *şeyh* tiplerini tahkir ile zikretmektedir.

Şeyh dir ‘ışkını terk it sanga ‘akl örgeteyin

Ey Nevâyî kişi bolgay mu bu nâ-dân yanglıg (BV, 303/9)

Şair, aşkı terk et sana akıl öğreteyim diyen şeyhi *nâ-dân* olarak adlandırır ve bir kişinin bu kadar nâ-dân olabileceğine de şaşırdığını ifade eder.

Hem savma‘a şeyh-i tarrârga bes

Hem şeyh yüzi zâhid-i hûş-yârga bes

Hem deyrde mestlıg min-i zârga bes

Hem muğ-beçe vaslı cân-ı bîmârga bes (GS, 786)

Şair, kıtada, bir sebep belirtmeksizin savma şeyhini hırsız ve yan kesici manasına gelen *tarrâr* lafzı ile birlikte anmaktadır.

Ay Nevâyî şeyhga şeytân ger efsâr urmadı

Bes nige dâyim kılur hezl ol uzun feslıg bile (GS, 589/7)

Şair, *şeyh* ve *şeytân* cinasını, tahkir amaçlı, dîvânlarında birkaç kez kullanmaktadır.

Şair, şeyhin simge eşyalarından olan uzun sarıklı fesini, şeytanın onu maskara etmek için taktığı bir yulara benzetir. Yani şaire göre, şeyhin ipi şeytanın elindedir.

Felek hayli bolur dîvâne körgeç ol perî-veşni

Min-i mecnûnga şeyh-i bî-hıred telkîn kılur perhîz (NŞ, 204/5)

Şair, peri kadar güzel sevgiliyi görmüş ve mecnun olmuştur. O sevgiliyi gören herkesin hatta feleğin bile aklını yitirip divane olmasına rağmen, aşkı terk etmek yönündeki telkinlerinden dolayı şair, şeyhi akılsız/*bî-hıred* olarak tavsif eder.

Şair, ayrıca *perhîz telkin kıl-* tabiri ile şeyhin insanları aşktan uzaklaştırma çabasını ve usulünü da tenkit etmektedir. *Telkîn* lafzı, bir şeyi doğrudan söylemeyip, yavaş yavaş akla sokma yani bir nevi manipülasyon manasına kullanılmaktadır.

Riyâyî şeyhdür kim şeytanetdin tavk-ı la'net dik

Salıp öz boynıǧa tesbîhni her lahze ol mel'ûn (NŞ, 457/8)

Şair, tesbihini boynuna asmış bir şeyhin bu hareketini riyâkarlık olarak görür ve onu, boynuna lanet halkası/*tavk-ı la'net* geçirilmiş bir şeytana benzetir.

Manga ki 'ışk içre beyle kâm olsa terkin itmek irür mü mümkin

Niçe ki teklif kılsalar şeyh-i lâde birle fakîh-i ahmak (NŞ, 313/10)

Şair, kendine aşkı terk etmeyi teklif eden şeyhe ve fakîhe hakaret etmektedir.

Bu bağlamada, şair, aşkta pek çok mutluk ve saadet varken bunu idrak edemeyen şeyhi, akılsız, ebleh ve ahmak manalarına gelen *lâde* lafzı ile; fakîhi ise *ahmak* lafzı ile birlikte zikretmektedir.

Turmadı şeyh-i riyâyî çün yitişti pîr-i deyr

Kaçmayın iblis nitsün çün nüzûl eyler sürûş (NŞ, 262/6)

Şair, beyitte deyr piri ile şeyhi karşılaştırmaktadır. Deyr piri gelince riyakâr şeyh ortamdan uzaklaşmıştır. Şair, bu sahneyi her iki tipin karakterlerine de gönderme yaparak teşbih yoluyla şöyle anlatır: Melekler inerken iblis kaçmayıp da ne yapacak?

Töhmet-i zühd eyleben ey şeyh-i kâzib ni üçün

Bî-güneh bizni hârâbat içre ma‘yûb eyleding (NŞ, 348/5)

Şeyhin başlıca faaliyetlerinden birisi de şehrin meyhanelerini ziyaret edip *emr-i bi'l-ma'rûf* yapmaktır. Rind şair, beyitte, bunu kötü bir şekilde icra eden bir şeyhi tenkit etmektedir.

Muhtemelen şeyh meyhaneye gelmiş ve kendi ibadetlerini sayıp dökerek meyhanedekileri ayıplamıştır. Şeyhi, *kâzib* lafzı ile birlikte anan şair, bu mevzuda onun yalancı olduğunu düşünmektedir.

Şeyh-i gâfil könglin itti zerk âhıdın kara

Tıfl dik kim közgüni kılgay mükedder dem bile (GS, 560/5)

Şeyh, âşık şairin halini hiç göz önünde bulundurmadan ona bir şeyleri zorla yaptırmaya/*zerk* çalışmaktadır. Şair, bu vurdumduymazlığından dolayı şeyhi *gâfil* lafzı ile tavsif etmekte, onun bu fiilini, gönlünü daha da kederlendirmesinden dolayı yaramaz bir çocuğun nefesi ile bir aynayı buğulandırıp kirletmesine benzetmektedir.

Şeyh-i riyâyî fânî imes

Ol taraf olsun ya bu taraf (GS, 319/6)

Şair, şeyhi riyakâr olarak görmekte ve onun ister bu dünyada ister öbür dünyada hiçbir zaman fenâ makamına ulaşamayacağını düşünmektedir.

Şeyh-i câhil bolmak öz esrârı birle munbasıt

Gaflet ehli beng ile kılgan kibidür inbisât (GS, 291/5)

Beyitte, kerameti kendinden menkul bir şeyh ile istihza edilmektedir.

Münbasıt lafzı, açılan yayılan, sevinen şenlenen manaları vardır. Şair, kendi esrârından bahseden ve yine bundan kendisi etkilenen bir şeyh ile istihza etmektedir. Şair, kendi ile ilgili anlattığı bazı esrarlı şeylerden yine kendisi etkilenen bu tür bir şeyhi *şeyh-i câhil* izafeti ile tarif etmekte ve onun bu durumunu, esrar içip neşelenen esrarkeşlerin durumlarına benzeterek onunla dalga geçmektedir.

Şeyh Türleri

İşim çü savma'a şeyhi bile tüzelmedi kâş

Ki imdi mey-gede pîriga ilticâ kılsam (GS, 450/6)

Şair, şeyhleri bazı mekân isimleri ile birlikte zikrederek kategorize etmektedir. Beyitte, şeyh, zaviye ve küçük tekke manasına gelen *savma'a* lafzı ile birlikte anılmaktadır.

Mini ger muğ-beçe deyr-i fenâ içre esîr itti

Çü takdîr irse ey şeyh-i harem ni kılga-min tedbîr (NŞ, 133/8)

Şairin, *şeyh-i harem* lafzı ile tam olarak nasıl bir şeyhi kastettiği anlaşılamamakla birlikte Osmanlıdaki *şeyh'ül-harem* gibi hac işleri ile ilgilendiği düşünülebilir.

Aşağıdaki beyitte de *kâbe şeyhi* lafzı geçmektedir:

Ka'be şeyhi vü riyâdur deyr pîri vü fenâ

Ey Nevâyî dime mundın anı feyz-âşârrak (BV, 313/8)

Kâ'be şeyhi lafzı ile şairin ne tür bir şeyhi kastettiği tam olarak anlaşılamasa da, şair bu şeyh türünü de riyakâr kabul ettiği ve feyzinin deyr pirinden daha fazla olmadığını düşündüğü açıktır.

Hân-gâh şeyhidin açılmas iş

Deyr pîriga ilticâ kılıngız (NŞ, 211/8)

Hângâh, kurumsal tasavvufun simge mekânıdır. Derslik, mescit, sema ve zikir alanlarını da ihtiva eden bir külliye manasında gelen bu dergâhlar, Timurlu sahasında *hângâh* olarak adlandırılmakta ve devlet tarafından atanan bir şeyh tarafından idare edilmektedir. [128]

Rid şair, beyitte, diğer rindlere *hângâh şeyhi*ne müracaat etmek yerine *deyr* pirine müracaat etmelerini salık vermektedir.

---

[128] Musa Şamil Yüksel, a. g. e., s. 189.

Nevâyî deyr pîri gûyiyâ kim şehr şeyhiga

Fenâ câmın içürdi kim hârâbat içre gavgâdur (BV, 196/9)

Beyitte, *şehr şeyhi* tabiri ile şehrin dini hayatının kontrolünden sorumlu bir nevi kadılık görevini yürüten bir şeyhülislamdan bahsedilmektedir. [129]

Şair, beyitte, şehir şeyhinin meyhaneye gelişini ve deyr piri ile kavga edişini tasvir etmektedir.

Alttaki beyitte de *şehir şeyhi* tabiri geçmektedir:

Zühd ü istignâ mu yahşi yoksa ‘isyân u niyâz

Şehr şeyhidin bu yanglıg bir su‘âlim bardur (FK, 184/6)

Beyitten, şehir halkının *şehir şeyhi*ne bazı sorular sorabildiği anlaşılmaktadır.

Şeyhin Simge Eşyaları

Çu şeyh hırkasıga ruk‘a tikti cismi tutaştı

Semûm hullesi dik könglekim yurunı mu irkin (FK, 501/1)

[129] Şeyhülislamlık kurumu, Timurlularda farklı uygulamalarla karşımıza çıkmaktadır. (Musa Şamil Yüksel, **a. g. e.**, s. 156.)

Şair, beyitte, şeyhin simge eşyalarının başında gelen hırkasına değinmektedir. Bu hırka bir yaşam tarzını ve hayat görüşünü simgelemektedir. Bu hırka, âşık şairin simge eşyası olan yırtık gömleği ile bir tezat oluşturmaktadır.

Hırka köydürdi humâr otıga kılma ey şeyh

Anı kılsam girevi külbe-i hammâr gile (NŞ, 547/5)

Şeyh, hırka giymekte ve şairin de giymesini istemektedir. Rind şair, hırkasını içki almak için rehin vermiştir ve kendini hırkasız gören şeyhin kendisine söyleneceğini düşünmektedir.

Mest-min lik unaman tügme-i tâc iylese şeyh

Zühd kûyi ara hırkamdın eger tüşse yurun (FK, 464/10)

Tarikat takkesi manasına gelen *tâc,* şeyhin sembol eşyalarından biridir. *Tügme-i tâc* lafzı ise şeyhin tacını diğer müntesiblerinkinden ayıran bir tür sorguçlu takke manasınadır.

Rind şair, hırkasından bir yamanın bile şeyhin tacına dikilmesini razı olmamaktadır.

Subh-dem deyr içre mest olsam min-i müflis ni tang

Şeyh destârın kiçe mescidka kirgeç sirmedim (FK, 448/6)

Sarık manasına gelen *destâr* da şeyhin simge eşyalarından biridir. *Destâr sir-* tabiri, muhtemelen, bir yerde uzun süre kalıp ibadet etmek anlamında kullanılmaktadır.

Rind şair, destarını rehin olarak verip geceyi meyhanede geçirirken şeyh, destarını sererek mescitte ibadet etmektedir.

Şeyhka tesbîhning her dânesi bir kayd irür

Hatm-ı devr âzâdelıg kûyi fenâ kallâşıga (NŞ, 535/6)

Şair, beyitte şeyhi başka bir simge eşyası olan *tesbîh* üzerinden tenkit etmektedir. *Tesbîh*, aynı zamanda halka şeklinde yapılan zikri temsil etmektedir. Şair, şeyhin halka zikrini, *kallâş*ın devir meclisi ile karşılaştırır. Kallâş, devrde kendini kaybedeip fânî olurken şeyh riya bulaşmış zikir halkasında daha riyakâr olmaktadır.

Alttaki geçen *sübha* lafzı ise tam anlamıyla tespih manasınadır:

Sübha târını yığ ay şeyh ki bir lahza burun

Taktılar muğ-beçeler rişte-i zünnâr manga (GS, 13/7)

Şair, şeyhin elinden düşürmediği tesbihini, şeklinden de hareketle insanları kendine bağladığı bir ipe benzetmektedir. Şair, kendine tespih vazifesi vermek isteyen bir şeyhe, tespihini çöz çünkü muğ-beçeler senden önce davranıp beni zünnar ile kendilerine bağladılar demektedir.

Serv-kadlarnıng temennâsı başımdın çıkmagay

Kahr itip ey şeyh sındursang ‘asâlar başıma (NŞ, 553/3)

Şair, şeyhin elinden düşürmediği ve bir nevi konumunun bir göstergesi olan asasını/*‘asâ* istihza malzemesi yapmaktadır.

Şair, kendine, sürekli selvi boylu sevgiliye olan aşkını unutmasını tembihleyen şeyhe, asanı başımda parçalasan da vazgeçmem demektedir.

Şeyh başıga belâ irken durur destâr kim

‘Işk esrârın işitmeklikke mâni‘ boldı fes (GS, 267/6)

Şair, bu kez de şeyhin *fes*ini ve *destâr*ını diline dolamıştır. Şaire göre şeyhin giydiği fes ve sardığı destar başına bela olmuştur. Çünkü kulaklarını da örten destar şeyhin aşkın sırlarını duymasına mani olmaktadır.

Şeyh destârını çü mey vechi yok irdi sirmedim

Meyga merhûn kılgalı ol yahşi mey süzmekke fes (GS, 273/6)

Beyitte, *feş* ve *destâr* şeyhin simge eşyaları geçmektedir. Rind şair, destarı meye rehin vermeye, fesi de mey süzgeci olarak kullanmaya uygun görmektedir.

Kaş u közin körgeli ay şeyh bildim mekri bar

Her siyâh-pûşî ki mihrâb içre bolgay mu‘tekif (GS, 315/3)

Şeyh, siyah giyinir. Beyitte, şair, siyah giyinen/*siyah-pûşî* şeyhi ve mihrabını, sevgilinin hileci siyah gözüne ve kaşına benzetir.

Meyga rehn itkil riyâ seccâdesin ay şeyh kim

Her kişi bu nev‘ sevdâ eyledi sûd eyledi (GS, 656/4)

Üzerinde namaz kıldığı *seccâde*si şeyhin başlıca simge eşyalarından biridir.

Şair, beyitte, bu eşyayı bir riyâ göstergesi olarak görmekte ve şeyhe bu seccaden dolayısı ile riyadan nasıl kurtulacağının yolunu göstermektedir: Seccadeni mey almak için rehin ver ve bu ticaretten kar et!

Müjde bir ey şeyh kim tartıp nedâmet âhını

Bü’l-heveslik cüz’ ü evrâkını ber-bâd eyledim (NŞ, 412/4)

Beyitte insanlara bir takım *cüz*ler ve *evrâk*lar dağıtan bir şeyh tasvir edilmektedir. Rind şair de bu evraklardan almış fakat daha sonra pişman olarak hepsini yele vermiştir. Şair, bu kâğıtlardan, muhtemelen onları yırtıp parçalayarak yahut da yakarak kurtulmuştur. Böyle yapmasının sebebi ise onların heves ve hevâ ile dolu olduğunu düşünmesidir. Bunları yok ettiğinin haberini ise şeyhe bir müjde olarak vermekte, şeyten müjdelik isteyerek de onunla istihzâ etmektedir.

Şeyh ibrik ü ridâsın çun körer-min yâdıma

Deyr ara peymâne birle bâde-pâlâyım kilür (BV, 174/5)

Beyitte, şeyhin simge eşyası olarak iki unsur geçmektedir: *İbrik* ve *ridâ*. Aynı zamanda zâhidin de simge eşyası olan ve boyun atkısı manasına gelen ridâ, gerekli durumlarda temiz olduğundan havlu yahut seccade yerine kullanılmaktadır. Burada ibrik ile beraber geçtiğine göre havlu anlamındadır.

Rind şair, hasbel kader hângâhta bulunmaktadır. Fakat her şey ona eski günlerini hatırlatır. Abdest almaya giden şeyhin elindeki ibrik ve ridâ şaire, meyhanedeki şarap süzeceği/*bâde-pâlâ* ile şarap sürahisini-testisini hatırlatmaktadır.

Şeyhin Statüsü ve Sosyal Tahakküm Alanı

İşim çu savma'a şeyhi bile tüzelmedi kâş

Ki imdi mey-gede pîriga ilticâ kılsam (FK, 422/6)

Beyitte şairin, bir işinin düzelmesi için savma'a şeyhine başvurduğunu söylemesi, şeyhin sosyal hayattaki konumunu göstermesi açısından mühimdir.

Şeyh eger yaptı Nevâyîga işik rüsvâ diben

Şükr irür kim 'afv ü rahmet işiki mesdûd imes (FK, 249/7)

Şeyh, rind şair için *rüsvâ* diyerek ona kapısını kapatmıştır. Şair, Allahın afv ve rahmet kapısının sürekli açık olduğunu hatırlayarak şükreder.

Beyitte, şeyhin bir nevi aforoz mantığıyla bazı kimseleri ötekileştirdiği ve onlara hanegaha gelmelerini yasakladığı anlaşılmaktadır. *İşik yap-* tabiri kapısını kapatmak manasınadır.

Şeyhin Tehakküm Unsurları: ***İrşâd, pend it-, teklîf, tövbe, tekfir, ta'n***

Ey Nevâyî tevbe andın kılmadım şeyh allıda

Kim bu işte deyr pîrning rızâsın körmedim (BV, 437/7)

Beyitte, şeyh, huzurunda bir tövbe etme sahnesi resmedilmektedir. Şair, bu teamüle çok sıcak bakmamakta ve bunu da bir hüsn-i ta'lîl bağlamında bu işte deyr pirinin rızasının olmamasına bağlamaktadır.

Köngüldin tevbe kaydın def kılmas hânegâh şeyhi

Meğer kim deyr pîri zâhir itkey bu kerem bir kün (GS, 516/8)

Şeyh, ettirdiği tövbenin bozulmasına da sıcak bakmaz. Şair, bu mevzuda da yani tövbesini bozmak için de deyr pirinin rızasını bekler.

Şeyh teklîf-i namâz itti velî bilmes kim

'Işk tîgı yarasıdın baradur kan asru (FK, 548/4)

Şeyh, *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker* bağlamında rind şaire namaz kılmasını teklif eder. Şair ise aşk kılıcı yarası ile gönül yaralarının çokça kanadığını ve *sâhib-i özr* olduğunu belirterek bu teklifi reddeder.

Teklîf, dini olarak mükellef kabul edilen kimselere mükellefiyetlerinin hatırlatılmasını ifade eder ve şeyh, üstlendiği bu sosyal rol sayesinde Müslümanlar üzerinde sosyal bir tahakküm alanı kurar.

Mey-i rûşen tut iy sâkî ki könglüm tîre kılmış şeyh

Dem ü efsûn bile bes kim anga izhâr-ı pend itmiş (FK, 274/8)

Şeyhin en tesirli enstrümanlarından biri de öğüt vermektir/*pend it-*. Rind şair, şeyhin öğüdünü büyüye/*efsûn* benzetir ve bunların gönlünü kararttığını söyler.

Kadeh içmek yazug dip asru merdûd itmegil ay şeyh

Bu kasm irse ezeldin bî-cihet dur bizni yazgurmak (GS, 327/8)

Şeyh, rind şairi içki içtiği için azarlamakta ve onu merdûd etmektedir.

Şeyh, içkinin günah/*yazug* ve bu günahı işleyenin ise *merdûd* olduğunu; rind şair ise bunun ezelden taksim olduğunu ve şeyhin azarlamasının yersiz ve faydasız olduğunu olduğunu söylemektedir.

Şeyh, bir şeyin günah olduğunu söyleyrek/*yazug di-*, günah işleyenleri hain ilan ederek/*merdûd it-* ve onları azarlayarak/*yazgur-* çevresinde dini bir hâkimiyet ve vesayet alanı oluşturmaktadır. Rind şair ise bunun ezelden takdir edildiğini söyleyerek şeyhin bu söyleminin tesirini kırmaya çalışmaktadır.

Kadeh al deyr pîridin ki bu deyr-i fenâ içre

Kılırlar zerk yahşi anglasang hem şeyh u hem vâ'iz (GS, 297/8)

Şair, *deyr piri* ile *vâ'iz* ve *şeyh* tiplerini karşılaştırmaktadır. Şeyh ve vaiz zorla bir şeyleri dayatmaya/*zerk kıl-* çalışırken, deyr piri içki sunarak bu fani dünyanın dertlerini hafifletmektedir.

Ey köngül ger şeyh ‘ışkıng men‘ kıldı ‘ayb

‘Âlem içre barı evvel bir anıng dik lâde tap (NŞ, 68/6)

Şeyh, bir şeyin ayıp olduğunu söyleyerek insanları o şeyden men edebilmektedir. Yani ayıplamak/*‘ayb kıl*- ve yasaklamak/*men‘ kıl*- şeyhin başlıca hakimyet unsurlarındandır.

Alttaki beyitte de aynı mevzu işlenmektedir:

Kılma köp ey şeyh ‘aybım hân-gahga yitmesem

Kim hârâbat ehli hoşrak ehl-i takvâdın yırak (NŞ, 317/6)

Şeyh, burada rind şairin hangâha gelmemesini ayıplamaktadır.

Hangâha gidenler *ehl-i takvâ* grubudur, rind şair ise kendini *harâbât ehli*nden sayar ve hangaha gitmemesini daha uygun bir davranış olarak görür.

Tün ü kün mest isem ey şeyh yazgurma

Sağ olur mu kişi kim içti mey-i câm-ı elest (NŞ, 76/6)

Çekişmek, azarlamak vb. manalarına gelen *yazgur*- fiili, şeyhin çevresine davranışını göstermektedir.

Şeyhin, rind şaire çekişmesinin sebebi ise onun sürekli sarhoş olmasıdır.

Bilmedi kim evvel eyler nefy rencidin halâs

Nefy kılgan şeyh muğ kûyideki mey-hâneni (GS, 624/6)

Beyitte geçen *nefy kıl-* tabiri bir şeyi görmezden gelmek, yok saymak manasına gelmektedir. Şair, bu yok saymanın ayrıca bir eziyet etme/*renc* niyeti de taşıdığını ifade etmektedir.

Şeyh, muğ mahallesindeki meyhaneyi yok saymakta; rind şair ise meyhanedekilerin evvela bu *renc*den halas olduğunu ve şeyhin bunu anlamadığını söylemektedir.

Ay Nevâyî ta'n eğer kılmış sining 'ışkıngnı şeyh

Öz işing meşgûl bol bakma anıng kalmaşıga (GS, 585/7)

Şeyh, onaylamadığı kimseleri ayıplayarak/*ta'n iyle-* onlar üzerinde baskı kurabilmektedir.

Buyurdı tevbe yigitlikde 'ışk demidin şeyh

Kişi çiker mü riyâzet neşât çağında (NŞ, 534/5)

Şeyh, genç şaire aşktan tövbe etmesini ve riyazet yapmasını buyurmuştur.

Tövbe buyur- ve *riyâzet buyur-* tabirleri, şeyhin, çevresiyle olan diyaloğunun tarzını vurgulaması açısından ehemmiyetlidir.

Şeyh îmânım mining küfrüm bile ting tutmasun

Kim yakındur küfrdin hem kiçke-min bu ‘ardın (NŞ, 442/8)

Şeyh, rind şairin imanını küfrü ile denk tutmaktadır. Bu, onu *tekfîr* ettiği anlamına gelmektedir.

Şeyh, bazılarının küfrüne hükmetmederek onları dindarlar gözünde itibarsızlaştırabilmektedir.

Kavma ey şeyh Nevâyî’ni işitmes dip pend

Kim sining pending işitmeslik anga pend olmış (NŞ, 254/9)

Şeyh, nasihat etmekte, nasihatini dinlemeyenleri ise yanından kovmaktadır.

Riyâga ‘acz kitürsem tangırgama ey şeyh

Ol işte çun yaratıptur mini Hudâ ‘âciz (BV, 205/3)

Şeyh, söyledikleri yapılmadığında tepki olarak ayıplama yoluna gider. Beyitte geçen *targırga-*/*tangızga-* fiili tanlamak, tan etmek gibi manalara gelmektedir.

Vasl tahsîli üçün iy şeyh takvî kılma emr

Kim fenâ âyînin iyleptür manga irşâd ‘ışk (FK, 329/8)

Şeyh, vuslat için *takvâ*yı emreder. Oysa aşk, şaire tam tersini irşat etmektedir.

Şair, şeyhin uslubunu tenkit etmek maksadıyla *emr kıl*- ve *irşâd et*- tabirlerini bir birine tezat oluşturacak şekilde kullanmaktadır.

Şeyhin Dini Karizmasının Temel Kaynağı: Keramet!

Nidür ey şeyh uşatmak sâğarımnı

Bütün kıl bar iseng ehl-i kerâmet (BV, 87/6)

Şeyh, ehl-i keramet olduğunu iddia etmektedir ve rind şairin şarap içtiği kadehi kırmaktadır. Şair, bu şeyhe kendi argümanı ile karşılık vermektedir: Madem ehl-i kerametsin, kırdığın kadehi şimdi tekrar bütün hale getir!

Hâne-gâh şeyhi uşattı sağarım ey pîr-i deyr

Sin keramet körgüzüp rağmıga tevbemni uşat (BV, 73/5)

Şeyh doğrudan veya fetva vererek içkicilerin kadehlerinin ve testilerinin kırılmasını sağlar. Şair, bu halde deyr pirine sığınmakta ve ondan şeyhin bu kerametine karşılık tövbesini kırmasını istemektedir.

Şair, beyitte, hem şeyhin bu hareketini tasvip etmediğini hem de bir şeyler kırmanın keramet olmadığını tekitli bir şekilde ifade etmektedir. Eğer bir şeyleri kırıp bozmak kerametse, en sağlam tövbeleri bozmakta usta olan deyr piri de keramet sahibidir.

Şeyh aytur bir kerâmâtını her dem özge nev‘

Gûyiyâ nisyân bolur gâlib kişi bolsa harîf (NŞ, 307/6)

Şair, beyitte, her yerde kendi kerametlerini anlatan bir şeyh ile istihza etmektedir. Bu şeyh hem kendi kerametini anlatmakta hem de her defasında farklı anlatmaktadır. Şair, bunu muzip bir dille tenkit eder: Bir kişi, bu şeyh ile yakınlık kursa bu unutkanlık ona da bulaşır!

Kerem iylep iy muğ manga bâde tuttung

Kaçan şeyh körgüzdi mundak kerâmet (FK, 81/6)

Rind şair, meyhanede muğdan bade istmektedir. Şair, kerem ve kerâmet kavramlarını karşılaştırmakta ve keramet gösteren şeyhe karşılık kerem sahibi muğu tercih etmektedir.

Beyitte geçen *kerâmet körgüz-* tabiri keramet göstermek manasınadır ve şeyhe sahip olduğu statüyü sağlayan başlıca unsurlardan birdir.

Kerâmâtın didi şeyh ü Nevâyî terk-i ‘ışk itti

Anıng dagı sözi köp çın imes ger min didim yalgan (NŞ, 447/9)

Şair, şeyhin kerametlerine inanmamakta ve beyitte bunu vurgulu bir şekilde ifade etmektedir.

Şair, müzmin bir âşıktır ve aşkı terk etmesi mümkün değildir. Şair, kendinin bu hususiyetinden, kendi kerametlerini anlatan bir şeyhin sözlerinin hakikat/*çın* olmadığı kadar emindir.

Bir Grub Lideri Olarak Şeyh

Şeyh ile ehl-i riyâ vü deyr piri birle rind

Kim fenâ içre kirektür bizning irşâdı köp (BV, 67/5)

Şairin, şeyhi tüm riyakârların; deyr piririni de rindler grubunun lideri olarak tanımladığı görülmektedir.

Her iki grubu bir birinden keskin bir şekilde ayıran, liderlerinin grup mensuplarını yönlendirdikleri yoldur. Şeyh, kendine tabi olanları *riyâ*ya yönlendirirken deyr piri, rindlere *fenâ* yolunu irşat etmektedir.

Şeyh u ehl-i hânegâh Tingri tuta birsün manga

Hak yolın körgüzgeli deyr-i fenâ evbâşını (GS, 643/6)

Şair, hângâha gidenleri bir grup olarak tanımlamaktadır. Bu grubun lideri ise şeyhtir. Şair, bu grubun karşısına meyhane mahallesinin aylaklarını/*deyr-i fenâ evbâşı* çıkarmaktadır.

Şair, meyhane mahallesinin aylaklarının kendine doğru yolu göstereceğini düşünmekte ve Tanrıdan, şeyhi ve hânegâh ehlini kendinden uzak tutmasını istemektedir.

Şeyh ve Halk

Bed-âvâz mukrî ünidin kim cema'atka perîşânlıgdur ve cemâ'atka kilgende mûcib-i perîşânlıg:

Şeyh mukrî salâtı vaktıda il

Mescîd-i cum'ânı salıp çıkadur

İlni cem' itkeli imes bu salât

Gûyiyâ kim salât-ı tefrîkadur (NŞ, 700)

Kıtada, kötü sesli bir şeyhin Cuma namazı kıldırması ve halkın camiden kaçısını mübalağalı bir şekilde tasvir eden şair, namazın toplanma/*Cuma* namazından ayrılık/tefrika namazına döndüğünü söyleyerek, şeyh tipinin başka bir menfi tarafını dile getirir ve şeyhe olan olumsuz bakışına bir başka misal daha ekler.

Birevge devlet-i bîdâr yâr imes ey şeyh

Ki şerh-i vâk'a iylerge kıldı kâm uyku (NŞ, 518/7)

Şeyh, bir nevi sohbet etmekte ve bazı vakaları şerh etmektedir.

Şaire göre bu sohbeti dinleyenlerin hiç birisine saadet yar olmamaktadır. Şair, sohbet dinleyenlerin elde ettiği tek mutluluğun, uykularının gelmesi olduğunu söyleyerek de bu şeyh ile istihza eder.

Hân-gâh şeyhidin il sırr-ı fenâ anglamadı

Deyr pîri anı hûb anglatur ilge anglang (FK, 376/4)

Şeyh, fenâ makamını halka anlatmakta zorluk yaşamaktadır. Şair, fenâ makamının sırrını merak edenlere, insanları sarhoş ederek kendilerini tamamen unutturan deyr pirine gitmelerini tavsiye eder.

Şeyhe Hizmet

Şeyh birle hân-gâhdın çün yaruglug tapmadım

Deyr pîri hıdmetiga kûy-ı hammâr istedim (NŞ, 435/6)

Hizmet ettiği şeyhten ve hangâhından aradığı mutluluğu bulamayan şair, deyr pirine ve meyhane mahallesine yönelmiştir.

Ger Nevâyî küj irür şeyh hıdmetide ni ‘aceb

Çünki kılmış kullugı Cemşîd ü Efridûnnı küj (GS, 231/7)

Beyitte, şeyh, kendine hizmet edenlerden aşırı hizmet talep edip onların belini büken hatta canlarını çıkaran feleğe benzetilmektedir.

Hidmet ittim hân-gâh şeyhiga kadrim bilmedi

Deyr pîri bendesi-min kim irür bes hâk-şinâs (NŞ, 230/6)

Şair, şeyhe hizmet etmiştir fakat bu hizmetinin kadrinin bilinmediğini düşünmektedir. Bu halde, hakka ve hukuka riayet eden deyr pirine kul olamaktan başka alternatifi kalmamıştır.

Şair, bu hizmetin neden yapıldığını aşağıdaki beyitte açıklamaktadır:

İy Nevâyî isteseng kesb itmek âyîn-i fenâ

Hân-gâh şeyhin koyup kıl deyr pîri hıdmetin (FK, 527/7)

Şeyhe hizmet edilmesinin başlıca gerekçesi, onun fena makamına ulaşmanın yolunu gösterebileceğine inanılmasıdır. Şair, bu meseleyi bizzat tecrübe etmiştir ve tecrit yoluyla kendine, eğer fenaya ulaşmak/*kesb-i âyîn-i fenâ* istiyorsan şeyhi bırak deyr pirine hizmet et demektedir.

Şeyhin Bazı Menfi Fiilleri

Tevekkül iyle vü kir ‘ışk yolıga ey şeyh

Kim min kılurda bu ‘azm istihâre iylemedim (BV, 438/6)

Şair, kendisine istihare yapmasını söyleyen bir şeyhe, tevekkül edip aşk yoluna girmesini tavsiye etmektedir.

Aşağıdaki beyitte ise şair, şeyhin istiharesi ile istihza etmektedir:

Bu ki deyrdin Nevâyîni haremga şeyh ister

N'iteyin ki yol körünmes nice kılsam istihâre (BV, 526/7)

İstihare, bazı müşkil meselelerde şeyhin ve zahidin yol bulmak için yaptıkları ve etraflarına da tavsiye ettikleri dua ederek görülmesi ümit edilen rüyadır.

Rind şair, deyrden çıkıp hacca gitmesini istiyen bir şeyhe, istihare yaptım ama yol görünmedi demektedir.

Kuvandı şeyh zikri halkasıdın n'iylesün miskîn

'Alâlâ içre körmeydür melâmet kûyi evbâşın (BV, 508/4)

Şair; zikir, zikir halkası ve şeyhin tavrı ile ilgili bir tenkit yapmaktadır. Şeyh, muhtemelen cehri bir zikir meclisini yönetmekte ve bununla da övünmektedir. Beyitte *kuvan-* lafzı ile ifade edilen şey, bir nevi *gurûr-ı tâ'at*tır. Şair, şeyhin bu zikrini evsiz düşkünlerin narası ile karşılaştırarak tenkit eder.

Esrâr-ı vahdet iste hârâbat pîridin

Kim şeyh u va'z u pendi füsûn u fesânedür (NŞ, 186/5)

Şair, vahdetin sırlarını anlama noktasında şeyhi deyr piri ile karşılaştırmaktadır. Şeyhin bu mevzudaki tüm *va'az* ve *pend*lerini ise efsane ve büyü olarak tanımlamaktadır.

Hânegahda halka-i zikr içre gavgâ kıldı şeyh

Ehl-i diller nakd-ı evkâtını yağma kıldı şeyh (GS, 116/1)

Şeyhin etrafındakilerin tamamı zahid gibi değildir. Bunların arasında gerçek gönül ehli de vardır fakat şeyhin onlara faydası değil zararı dokunmaktadır.

Şair, beyitte, hanegahta zikir halkasında bağırırp çağıran bir şeyhi, bu gönül ehlinin vaktini çalmakla itham eder.

Pîr-i deyr ü hân-gâh şeyhi ki yazdı ruk'alar

Nâme-i ikbâlim oldur hatt-ı idbârım budur (NŞ, 156/5)

Deyr piri de şeyh de cemiyetin belirli kesimlerince kabul görmüş kanaat önderleridir. Şair, beyitte, her ikisinin de referans mektubu niteliğinde yazdıkları birer pusuladan/*ruk'a* bahsetmektedir.

Rind şair, şeyhin yazdığına değil deyr pirinin yazdığına itibar etmektedir.

Halvet eseri 'aceb ikenin angladım ay şeyh

'Ayb itme fenâ deyride ger külbe tutup min (GS, 485/6)

Halvete giren yahut halveti tavsiye eden şeyh, şairin meyhaneyi mesken tutmasını ayıplamaktadır.

Şeyhin, simge fiillerinden birisi de halvete girmektir, mesele yalnızlıksa rind şair, meyhane köşesinde bu işi zaten halletmektedir.

Şeyh ü telkîn-i riyâ kim sâlik-i deyr-i fenâ

Bizge kılmış derd ü ‘ışk âyînin irşâd özge nev‘ (BV, 292/5)

Şeyh, riyayı irşat etmektedir. Şair, şeyhin gösterdiği yolu *riyâ* lafzı ile yol gösterme metodunu ise *telkîn* lafzı ile tenkit etmektedir.

Telkîn etmek, bir fikri karşı tarafın hissiyatına ehemmiyet vermeksizin aşılamak manasındadır.

Şeyh ve Diğer bazı Dini Tasavvufi tipler: *Vâ‘iz, zâhid, sâlik, fakîh*

Manga ki ‘ışk içre beyle kâm olsa terkin itmek irür mü mümkin

Niçe ki teklîf kılsalar şeyh-i lâde birle fakîh-i ahmak (NŞ, 313/10)

Şair, aşka bakışları noktasında *şeyh*i ve *fakîh*i aynı çizgide görmektedir. Âşık şair, kendine aşkı men eden bu iki tipi *ahmak* ve *lâde* sıfatlarıyla tahkir etmektedir.

Teklîf et-, dini bakımdan mükellef sayılanlara mükellefiyetlerini hatrlatmak manasına gelmektedir.

Kadeh al deyr pîridin ki bu deyr-i fenâ içre

Kılurlar zerk yahşi anglasang hem şeyh u hem vâ‘iz (GS, 297/8)

Şair, *şeyh*i, bir şeyleri zorla dayatmak/*zerk* bakımından *vâ‘iz* ile aynı çizgide görmektedir.

Çun fenâ matlûb irür sâlikke bil iy şeyh kim

Küfr irür zühd-i riyâyî içre irşâdıng sining (FK, 365/6)

Şeyh, *sâlik* için rehber statüsündedir. Yani şeyh, sâliğe yol gösteren kişidir.

Fikr ü gam kaçmakka meydin isteseng rûşen delîl

Şeyh ya zâhid nidür kim bade âşâm eylemes (GS, 233/3)

Şaraptan içtinap noktasında *şeyh* ve *zâhid* aynı çizgidedir. Şair, bu durumu, istihza yollu her ikisinin de çok kederli oluşları ile açıklar.

2. 135. ŞEYHÜ'L-İSLÂM (شيخ الاسلام)

şeyhülislâm (A.) Osmanlı döneminde din işlerinden sorumlu kişi. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini tip. Resmi unvan. En yüksek dini makam.[130] (bknz. *şeyh*) (kşltnz. *deyr pîri*)

Müslüman devletlerin hemen hepsinde tahsis edilmiş olan bu makamın Timurlulardaki bazı hususi durumları ve bu kurumdaki zamanla meydana gelen yozlaşma şair tarafından tenkit edilmektedir.

Resmi otoriteden bağımsız olarak bu makama irsen sahip olan bazı nüfuzlu ailelerin *riyaset* yahut *şeyhülislamlık* adı altında halk üzerinde geniş etkiye sahip olmaları Timurlularda sürekli bir problem oluşturmuştur. [131] İrsî şeyhülislamların, bazen resmi olarak atanan *sadr*larla görev alanlarının daraltıldığı bazen de resmi *sadr* olarak tanındıkları görülür.

Moğolların Maveraünnehri istilası döneminde tamamen ortadan kaldırdıkları bu kurumsallaşmış yapı daha sonra tekrar cari olmuş Timurluların kuruluşu sırasında bizzat Timur için bile ehemmiyetli bir sorun olmuştur. [132]

Şair, *şeyhü'l-İslâm*ı *pîr-i deyr* ile karşılaştırır. *Şeyh* ve *pîr* kelimeleri lügatte aynı manaya gelirken şair karakter ve yaşam tarzı olarak taban tabana zıt iki tipi

[130] El Kâyinî, Nasâ'ih-i Şâhrûhî'de Şeyhü'l-islâmın görev tanımını *muhtesib, hatib, imam, müderris, müftü ve vâ'izlerin durumlarının teftiş edilmesi* şeklinde vermektedir. (Musa Şamil Yüksel, **Timurlularda Din-Devlet İlişkisi**, s. 161-162.)

[131] Timurlularda resmi olarak atanan *sadr*ların yanı sıra birtakım nüfuzlu ailelerin de *şeyhü'l-islâmlık* makamına irsen sahip oldukları görülür. (Musa Şamil Yüksel, **Timurlularda Din-Devlet İlişkisi**, s. 164-165.)

[132] Kendi atadığı *sadr*lar ve irsî şeyhülislama karşı tamamen farklı bir tutum sergileyen Timur, sadrları azl edip idam ettirebilirken irsi şeyhülislamların nerdeyse hakarete varan sözleri karşısında sessiz kalabilmektedir. (Musa Şamil Yüksel, **Timurlularda Din-Devlet İlişkisi**, s. 163.)

ifade etmek için kullanmaktadır. Şair, lügatteki aynılıkla, ıstılahtaki farklılık arasındaki tezattan yararlanmaktadır.

Aynı zamanda bir devlet adamı olan Nevâyî, devletin şeyhlik ve şeyhülislamlık makamları ile münasebetini yakinen bildiği açıktır. Bu makamlara karşı olan bu son derece sert ve menfi üslubu, bu bağlamda okunmalıdır.

Epitetler: *şeyh-i islâm x pîr-i deyr*

Bolay pîr-i deyrga andak mürid

Ki yâd itmeyin şeyh-i İslâmdın (FK, 681/II/15)

*Sâkî-nâme*den aldığımız bu beyitte şair, bir *rind* olarak, içki içmeye karışmayan, hatta teşvik eden *pîr-i deyr*i *şeyhü'l-islâm*a tercih emektedir.

Meyhane pirine öyle mürid olayım ki şeyhülislamı hatırlamayayım bile diyen şair, tenkidini tekit etmektedir.

Deyr pîriga mürid oldı Nevâyî nige kim

Şeyhü'l-İslâm digen kimsege İslâm kirek (BV, 337/7)

Şair, Hıristiyan olan *deyr pîr*ine mürid olduğunu, çünkü şeyhülislam denen kimsenin Müslüman olması gerektiği halde olmadığını söylemektedir. [133]

---

[133] Uluğ bey Dönemi, Semerkand muhtesibi olan Seyyid Âşık, yine Semerkand Şeyhü'l-İslâmı olan Hâce İsâmüddîn'i, yaptırdığı hamamın açılışında kadın şarkıcıların da olduğu bir eğlence düzenlemesi üzerine "Ey islâm olmayan Şeyhülislâm, erkek ve kadınların bir arada bulunmaları ve şarkı söylemeleri hangi mezhebe göre câizdir?" diyerek azarladığı ve bu yüzden yargılanmak için Sultan

Şair, rolüne uygun davranmayan bu en yüksek dini makama sahip kimseleri/kimseyi en ağır şekilde, yani Müslüman olmamakla tenkit etmektedir.

tarafından saraya çağırıldığı bilinmektedir. (Musa Şâmil Yüksel, **Timurlularda Din-Devlet İlişkisi**, s. 170-171.) Beyitteki göndermenin bu hadiseye telmih olması kuvvetle muhtemeldir.

2. 136. TABÎB (طبيب)

tabîb (A.) **1.** doktor. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Mesleki tip. Tabip. Hekim. Doktor. (bknz. *hakîm*)

Şair, bir âşık olarak kendini *hasta* ve *bîmâr* lafızları ile tanımlar, *tabîb* ile olan münasebeti ise ondan aşka ve ayrılığa ilaç bulmasını istemek üzerinedir.

Tabibin en ehemmiyetli işi hastayı muayene etmek ve teşhis koymaktır. Bunun için hastanın nabzını yoklar, semptomlara/*âlâmet* bakar, hastaya bazı sorular sorar, hasta kendinde değilse bu soruları durumuna vakıf olan bir yakınına sorar. Bazen tabibin hastalığı belirleyemediği bazen de çaresiz/*bî-çârelig* bir hastalık olduğuna karar verdiği görülür.

Tabibin iyileştiremediği hastalıklar arasında perilerin musallat olduğu hastalar da vardır. Peri okuyucuların/*perî-hân* ilgilendiği bu hastalıklar, tabibin uzmanlık alanının dışında kalmaktadır.

Tabip, teşhis koyduğu hastaya ilaç da hazırlar. *İlaç, devâ* ve *çâre* olarak hastaya *şerbet* verir*, şîre* ezer; yaralı ise yaralarına merhem sürer. Bu ilaçlar, hastayı iyileştirmek, zayıflığını/*za'af* gidermek ve harareti düşürmek için hazırlanır.

Bunların dışında, hastanın ölüm nedenini tespit etmek ve çaresi olmayan bir hastalıktan mustarip bir hastaya zehir vererek hayatını sonlandırmak da tabibin işleri arasında sayılmaktadır.

Tabip-hasta münasebeti de şiire mevzu olmaktadır. Çift taraflı olarak ele alınan bu ilişkide; *tabîb*, tedavi ile alakalı olarak hastanın rızasını/*köngül iste-* almak durumundadır, hastanın halini hatırını sorar, bazı durumlarda tavsiyelerde bulunur

bilhassa sabrı tavsiye eder. Hasta ise tabipten kendini iyileştirmemesini rica edebilir yahut tamamen tedaviyi reddedebilir. Tabibe zahmet veren hastalardan da bahsedilir.

Hasta yakını ve tabip münasebeti de şiirde, âşık şairin sevgilisi ile ilgili sıhhat müjdesi veren bir tabibe hayatını hediye etmek istemesi bağlamında geçmektedir.

Ayrıca şiirlerde, *hakîm* lafzı da *tabîb* manasına kullanılmaktadır. (bknz. *hakîm*)

Epitetler: ***(ilaçlar)*** *şîre, şerbet, zehr, tiryâk, sabr, merhem* ***(tabîb ve tabâbet)*** *derd, devâ, şîre iz-, şerbet iz-,* zehr iz-, *alâmet/semptom, nabz, harâretga sükûn bir-/harareti dindirmek, derde hoş kil-, def' it-, tabîb-i 'ışk, çâre, devâ kıl-, çâre kıl-, ilâc it-, tabîb-i hıred, sıhhat, bîmâr, bîmârlıg tap-/hasta olmak, mübtelâ, tabîb-i çâre-sâz,* nabz *tut-/nabız ölçmek* ***(hastalıklar)*** *hecr-i mühlik, hecr, firâk, cünûn, dîvânelik, harâret, derd, 'ışk, maraz, gussa, gam, za'f, derd-nâk, mihnet, melâlet, bî-çârelig derd*

Tabîb ve Ayrılığa İlaç Bulmak

Tabîbâ hecr-i mühlikke devâdur vasl u sûd itmes

Eger cân şîresin izgüng anıng derdi devâsında (FK, 11/6)

Âşık şair, ayrılık yüzünden çeşitli sıkıntılar çekmektedir ve kendisine çeşitli şifalı bitkilerden ezerek elde ettiği sütü/*şîre* içirmek isteyen tabibe, benim ilacım vuslattır başka herhangi bir şeyin bana faydası dokunmaz demektedir.

Buyurmagıl yana sabr iy tabîb Tingri üçün

Ki uşbu şerbet imes imdi sâz-kâr manga (FK, 15/5)

Beyitte iki kişi bulunmaktadır: Âşık şair ve tabip. Âşık şair, kendisine sabretmesini tavsiye eden tabibe yine bana sabrı tavsiye ediyorsun ama bu şerbet bana fayda etmiyor demektedir.

Beyitteki yine/*yana* lafzından, şairin tabibe daha önce de gittiğini ve tabibin yine aynı şeyi yani sabrı tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.

Tabîb ve Aşk İlleti

Tabîb ‘âciz olup ‘âkıbet didi bildim

Ki ‘ışk derdi bile mübtelâ imiştük sin (GS, 497/3)

Şair, tabibe başvurmuş fakat tabip şairin hastalığını teşhis edememiştir. Tabip, nihayet, şairin aşk illetine tutulduğuna karar verir.

Barganıdın haste min kılsang ‘ilâcım ay tabîb

‘Ömr zâyi‘ eyleben bî-kâr kılgungdur yana (GS, 563/4)

Âşık şair, sevgilisinin gidişinden dolayı hastalanmıştır. Fakat tabip kendisine başka bir ilaç verir. Şair, hastalığını doğru anlayamayıp kendine faydasız ilaçlar veren bir tabibin, ömrünü zayi ettiğini düşünmektedir.

Çu kördi cünûnum tabîb ayttı kim

Bu dîvânelıg ‘ışkdındur ‘alâmet (FK, 81/2)

Tabip, şairin deliliğini/*cünûn* görmüş ve bu divaneliğin, aşkın alâmeti/*semptom* olduğuna kanaat getirmiştir.

Ehl-i ‘ışk içre manga derd ü firâk olmış nasîb

Bu imes derdî ki anı def‘ ite algay tabîb (FK, 687/II/9, 10)

Şair, aşk yüzünden çektiği *derd* ve *firâk*ın kendi nasibi olduğunu düşünmektedir. Bunlar ise tabibin giderebileceği/*def‘* türden dertler değildir.

Hecr def‘in çun tabîb-i ‘ışkdın sordum didi

Kim irür yâ vasl yâ cân terki kılmak yâ kadeh (BV, 105/5)

Âşık şair, ayrılık/*hecr* derdinden mustariptir. Bu konuda bir tabibe danışır fakat bu bir aşk doktorudur/*tabîb-i aşk*. Aşk hastalıkları mevzusunda uzman bu tabip, kendisine, münasip ilacı söyler: Ayrılığın çaresi ya vuslat ya canını terk etmek ya da kadehtir!

Tabîbâ könglüm otın kılsa efzûn şerbeting tang yok

Su birle şu‘le tab‘ıdın kiter mü tâb u teb hergiz (BV, 213/4)

Gönlünde aşk ateşi olan şaire tabîb, şurup/*şerbet* vermiştir.

Beyitte geçen *şu‘le* ve *tâb* lafızları ateş ve hararet manalarına gelmektedir. *Teb* lafzı ise sıtma yahut ateşli humma olarak adlandırılan hastalıktır. Şair, aşkı ateşli

sıtmaya benzetmekte, tabibe de yalnızca şerbet vererek bu hastalığı gidermeye çalıştığı için sitem etmektedir.

Lebingdin oldı tenim rişte vü tabîb-i hıred

‘İlâcın itkeli şerbet bagırga kan birmes (BV, 241/4)

Teni rişte -gibi- ol- tabiri iğne ipliğe dönmek anlamında kullanılmaktadır. Şairin zayıflamasının nedenini kansızlık olarak teşhis eden doktor, âşığa kan yapıcı şuruplar/*şerbet* hazırlamakta fakat bunlar işe yaramamaktadır.

Sıhhatim tutmak vücûd imkânı yoktur ey tabîb

Kim irür canım ‘adem kûyige mâyil her zaman (BV, 463/6)

Bir âşık olarak şairin bünyesi zayıftır. Vücudu uzun süre sıhhatli kalamamaktadır. Şair, bu durumu, şairane bir sebeple canının yokluk mahallesine meyilli olmasına bağlayarak verir.

Tabîb ve Tabâbet ile ilgili Bazı Unsurlar ve Uygulamalar

Könglüm salıban nabz kibi barur iligdin

Nabzıng sarı körsem ki tabîb ilgi baradur (FK, 197/5)

Sevgili hastadır ve *tabîb* gelmiştir. Tabip, hastanın durumunu anlamak için sevgilinin elini tutunca, kıskançlıktan yahut hastanın durumunu merak ettiğinden, aşığın nabzı hızlanmaktadır.

Beyitte, tabibin bir nabız yoklama uygulaması tasvir edilmektedir.

Tabîb birmedi mühlik harâretimga sükûn

Ki tîz olur bu ot er hod Mesîh ursa nefes (FK, 234/2)

Âşık şairin aşk yüzünden ateşi çıkmış ve tehlikeli bir hal almıştır. *Mühlik harâret* şeklinde tabir edilen bu ateşi düşürmesi için *tabîb* çağırılmış fakat o da muvaffak olamamıştır.

Âşık şair ise meseleye aşk üzerinden estetik bir açıklama getirir: Ölüleri dirilten mucizevi nefesi ile Mesîh bile üflemiş olsa bu ateş dinmez daha da hararetlenir!

Tabîbâ yana sabrdın dime söz

Ki bu şerbetingdin zarardur manga (BV, 14/5)

Tabîb, âşığa şerbet vermiş ve sabırlı olmasını tavsiye etmiştir, şair ise bu tavsiyesini istememekte ve şerbetin kendisine, fayda yerine zarar getirdiğini düşünmektedir. Çünkü aşk hastalığından kurtulmak istememektedir.

Hîç renci zahir olmay min hod öldüm ey tabîb

Lîk bil kim kasd-ı cân itken fülânîdür manga (BV, 15/5)

Şair, tabibin ölüm sebebini tespit ederken zahmet çekmemesini, zira kendi kendine öldüğünü fakat canına kastedenin falanca kişi/*fülânî* olduğunu söylemektedir. Şair, *fülânî* lafzı ile sevgilisini kastetmektedir.

Beyitten, ölüm sebebini tespit etmenin de tabibin işi olduğu anlaşılmaktadır.

Bu maraz hicrândın olmış birme şerbet ey tabîb

Kim zülâl-i Hızr yitse zehr olur kursagıma (BV, 530/3)

Tabip, hastalığı/*maraz* iyileştirmek için *şerbet* vermektedir. Bu şerbet, bir nevi ilaçtır ve hastanın iyileşmesini sağlamak içindir.

Tabîbâ hecr-i mühlikke devâdur vasl u sûd itmes

Eger can şîresin izgüng anıng derdi devâsında (GS, 25/6)

Beyitte, *şîre iz-* tabiri ile tabibin bazı maddeleri ezerek ilaç hazırlaması tasvir edilmektedir.

Şîre, şıra yahut süt manasına gelmektedir. Tabibin, ilaç/*devâ* hazırlamak maksadıyla bazı otları ezerek sütünü yahut suyunu çıkardığı anlaşılmaktadır.

Tabîb ve Hecr Derdi

Çâresi ya bâdedür ya vasl ya merg ay tabîb

Her kişi kim tapsa hicrân derdidin bîmârlıg (GS, 308/4)

Burada şair, hecr mevzusunda kendisini tabipten daha tecrübeli görmekte ve şöyle demektedir: Birisi *hecr* yüzünden hastalanırsa ilacı ya bâde ya vasl ya da ölümdür!

Aşağıdaki beyitte de aynı şey farklı şekilde ifade edilmektedir:

Derd-i hicrân sa'b u yitmes şerbet-i vasl ay tabîb

Gûyiyâ kim uşbu derdimga irür dermân ölüm (GS, 441/5)

Hicrân derdi zordur, vuslat şerbeti de yetişmez galiba bu derdin çaresi ölümdür.

Tabîb ve Hasta Zehirleme

Hâşâli'lâh şerbetimni zehr-i kâtil birle iz

Çün iş andın ötti kim kilgey Mesîh'im ay tabîb (GS, 53/5)

Şair, tabipten zehirli bir şerbet hazırlamasını istemektedir çünkü hayatını sonlandırmaya çalıştığını duyunca sevgilinin geleceğini düşünmektedir.

Şair, tabipten zehirli bir şerbet istemekte fakat bunu da *hâşâli'lâh* diyerek yapmaktadır. Çünkü söylediğinde ciddi değildir. Beyit, ayrıca Müslüman bir toplumda bu meseleye nasıl bakıldığını vurgulamaktadır.

Fakat aşağıdaki beyitte de *tabîb* ve *zehr* lafızları birlikte geçmektedir:

Çün Nevâyî vasl taptı imdi birdür ay tabîb

Şerbetin ger zehr yâhud âb-ı hayvan birle iz (GS, 219/7)

Şair, vuslata ermiştir ve bundan sonra ölmek yahut yaşamak onun için çok ehemmiyetli değildir. Şair, tabibe hitaben ister zehir ver ister âb-ı hayat fark etmez diyerek bunu vurgulu bir şekilde ifade eder.

Bu yaman tali‘ ayırdı yârnı min zardın

Çün tabibî kim ayırgay rûhnı bîmârdın (GS, 476/1)

Şair, talihin kendini yârinden ayırmasını bir tabibin hastayı öldürmesine benzetmektedir.

Beyitte, acı çeken ve iyileşmesi mümkün olmayan bir hastaya tabibin bir ötanazi uygulaması tasvir edilmektedir.

Tabîb ve Teşhis

Çün ‘ilâcım kılgalı hâlim sorar-sin ey tabîb

Bu hikâyemi birevdin sor ki öz hâlin bilür (NŞ, 138/4)

Tabibin âşığa ilaç yazabilmesi için önce teşhis koyması gerekmektedir. Bunu yapabilmek için hastaya yahut hastanın bir yakınına bazı sorular sorması gerekmektedir.

Âşık, tabip kendisine halini sorduğunda, kendinde olmadığını, cevap veremeyeceğini, haline vakıf olan bir başkasına sormasını söylemektedir.

Firâk istemes andak tenimdin ot çıkarur

Ki ger tabîb iligim tutsa barmagı kabarur (NŞ, 141/1)

Şair, bünyesinde aşırı hararete sebep olacak kadar uzun bir ayrılığı/*firâk* istememektedir. Çünkü tabip, nabzını saymak için elini tuttuğunda eli yanacak ve su toplayacaktır.

Hasta-Tabîb Münâsebeti

İsteding könglüm ‘ilâcın eyleyin dip ey tabîb

Minde yok ol kim tiler-sin lîk dil-dârımda bar (NŞ, 151/2)

Tabîb, ilaç yazmak için hastanın gönlünü-rızasını ister, fakat âşık, gönlünü sevgiliye/*dil-dâr* verdiğini söylemektedir.

Aslında âşık şairin derdi aşktır ve bu hastalıktan kurtulmaya rızası da yoktur.

Çikme zahmet ay tabîb irmes çü mümkin eylemek

Şerbet-i vasl olmagunça def-i fürkat derdini (GS, 663/3)

Şair, derdini de ilacını da çok iyi bilmektedir. Teşhis koymak ve ilaç hazırlamak için uğraşan tabibi, boşuna zahmet etme diyerek teskin etmektedir.

Köngül sorgalı kilding tabîbâ munı bil kim

Ol âvâredin sin dik manga hem haber yoktur (NŞ, 166/4)

Bu beyitte tabip, yine aşk hastası olan şairin gönlünü-hatırını sormaya gelmiştir. Fakat şair, gönlünün avare olup gezdiğini yani ondan kendisinin bile haber alamadığını söylemektedir.

Budur ümmîdim ki hem Hak lutfı bolgay dest-gîr

Nabz tutmak meyli kılma ey tabîb ilgingni yığ (NŞ, 302/7)

Şair, bir kurtuluş olarak gördüğü ölümü beklemekte ve nabzını saymak için elini uzatan tabibe, elini çekmesini söylemektedir.

Müjdeî birgil mizacı sıhhatidin ey tabîb

Kim bu peygâmıng üçün cânımnı kurbân isterem (NŞ, 428/6)

Ey tabip, sevgilinin sıhhatli olduğu müjdesini ver bu haberine canımı kurban vereyim diyen şair, aslında bir hasta yakınıdır ve tabip eğer iyi bir haber verirse bu müjdesine karşılık en kıymetli şeyi olan canını vermek istemektedir.

Beyit, hasta ile ilgili iyi bir haber veren tabibe, hasta yakınlarının müjdelik olarak bazı hediyeler vermeleri âdetine tanıktır.

Nevâyiyâ çü irür hecr derdidin eleming

Tazallüm itme ger ölseng tabîbler sarı (NŞ, 606/7)

Şair, ayrılık nedeniyle ölecek kadar acı çekmektedir ve bunun farkındadır. Kendini tecrit ederek kendini, *tabîblere zulm edip durma* diyerek uyarır.

Konum itibariyle yüksek bir mevkide olan şair, kendine, tabibe baskı hatta şiddet/*tazallum* uygulamanın bir faydasının olmayacağını söylemektedir.

Derd-i hecrimga buyurdı sabr derdi yok tabîb

Zehr-i kâtil birle mühlik rencime eyler ‘ilâc (NŞ, 93/4)

Şair, aşk derdi olamayan bir tabibin, aşk derdini anlamadığını düşünür. Yani şair, halden anlamayan bir tabip tasviri yapmaktadır.

Tabîbâ lutf itip kopkıl başımdın

Ki kilmeydür bu derdimga devâ hoş (FK, 262/2)

Hasta şair, tedaviyi reddetmekte, kendisini iyileştirmek isteyen tabibi, benim bu derdime senin devaların hoş gelmez diyerek kibarca kovmaktadır.

Tabîbin Âciz Kalması

Refîkler başıma yıglaşurlar oldı meğer

Tabîb kılgalı bu derdime devâ ‘âciz (BV, 205/2)

Hasta yatağında yatan şair, yakın arkadaşlarının başında toplanıp ağlaşmalarından tabibin, derdine ilaç/*devâ* bulmakta aciz kaldığını anlamıştır. Çünkü tabibin ilaç bulamaması, hastanın öleceği anlamına gelmektedir.

Bî-çârelıg tut imdi Nevâyî ki bolmadı

Derdimga her niçe ki tabîb itti çâreler (NŞ, 153/7)

Âşık şaire, pek çok tabip ilaç/*çâre* vermiştir ve tedavi uygulamıştır ama şair iyileşmemiştir. Artık şair, derdinin devasız/*bî-çarelig* olduğunun kabullenilmesini ister.

Beyitte geçen *ilâç it-* tabiri hastalığa ilaç tedavisi uygulamak anlamına gelmekte; *bî-çârelig* tabiri ise tedavisi mümkün olmayan bir hastayı/hastalığı tanımlamak için kullanılmaktadır.

Bu derd ile ki öler-min maraz çu zâhir imes

Tabîbler bu belâga ni çâre kılgaylar (BV, 190/4)

Aşk hastalığı zahiri bir hastalık olmadığından âşık şair, tabiplerin teşhis koymakta zorlandığını ve bundan dolayı da bu dertten öleceğini düşünür.

Kiltürüng def-i cünûnumga perî-hân yok tabîb

Kim ol ensebdur perî her kimni şeydâ eylese (GS, 26/8)

Âşık, peri kadar güzel sevgilisini görünce cinnet geçirmiş ve delirmiştir. Bu, tabibin uzmanlık alanını aşan bir durumdur ve âşık bir *perî-hân* [134] bulup getirmelerini ister.

[134] **perî-hân** mesleki tip, peri okuyucu, cin yahut perilerin musallat olduğu kimseleri okuyarak iyileştirdiği düşünülen kimse.

2. 137. TÂCİR (تاجر)

tâcir (A.) ticaret mensubu, tüccar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

sevdâger سوداگر [sevdâ+ger] tüccar, tacir. (Türkçe-Farsça Sözlük)

sevdâ (A.) سودا alışveriş. (Türkçe-Farsça Sözlük)

bâzergân feth-i zâ ile. Bâzârgân muhaffefidir ki tâcir ve sevdâger manasınadır, Türkîde bezirgan denir. (Burhân-ı Kâtı')

Meslekî tip. Ticaretle uğraşan. Tüccar.

Deniz ticareti, inci ticareti, *sultan* ve *tâcir* münasebeti, köle ticareti, kervan ticareti şiirde çeşitli vesilelerle *tâcir* tipi ile alakalı olarak telmih yapılan bazı mevzulardır.

Estetik bir bakış açısıyla şair; *para, siyah* ve *aşk* anlamlarına gelen *sevdâ* kelimesini sıkça tevriyeli olarak kullanır. *Sevdâ* lafzı, *tâcir* için para ve kâr, *âşık* için *zülf* ve *aşk* demektir.

Epitetler: *sevdâ, yahşi sevdâ, bey', sat-, teng/denk/yük, sûd it-/kâr et-, ruhût, ruhût tir-, tingiz renci çik-*

Tâcir ve Âşık

İyle kim tâcir bolur hoş yahşi sevdâ birse dest

Min-i sevdâyîni asrar zülfining sevdâsı hoş (FK, 261/4)

İyi ticaret/*yahşi sevdâ* fırsatı bulan *tâcir*in sevinmesi ve mutlu olması gibi sevdalı olan ben âşığı zülfünün sevdası oyalar, mutlu eder diyen şair, *sevdâ* lafzının üç anlamı arasında kelime oyunu yapmaktadır.

Sırasıyla ilk *sevdâ* ticâret; ikinci kara sevdalı âşık, üçüncüsü ise *siyah* anlamında kullanılmıştır.

Dürr-i eşk akızgalı hecring közüm etrâfıda

Tâcirî diktür ki kılgay sâhil-i 'Ummânnı tavf (FK, 317/4)

İnci/*dür* ticareti yapan bir *tâcir*in, incileri ile meşhur Umman sahillerini dolaşması temsili olarak, ayrılığın/*hecr,* inci taneleri gibi yaşlar akıtan âşığın gözlerinin etrafında dolanmasına benzetilmiş. Bu temsili teşbihte benzeyen ve benzetilenler köz-Ummân, hecr-tâcir ve inci-gözyaşı unsurlarıdır.

Tâcir ve Şah

Sin irür-sin hüsn şahı mihr-i sâyir tâcirî

Kim çikiptür allınga eflâk cinsidin tokuz (BV, 219/3)

Beyitte, sultan ay'a; güneş/*mihr* sürekli burç değiştirdiğinden yani sâyir/seyyâre olduğundan bir tâcire, felek ise eğri olmasından dolayı bu tüccarın sultan karşısında tazim için eğilmesine benzetilmektedir.

Güneş, burç değiştirdiğinden bir *sâyir*e ve sürekli gezen bir tüccara benzetilmiştir. Feleğin, eğri ve dokuz kat olduğu telakkisinden yola çıkan şair,

güzellik şâhının karşısında teşrifat gereği dokuz kere eğilerek ta‘zim gösterdiğini söylemektedir.

Tokuz çik- tabiri Türk saray teşrifatının bir uygulamasına telmihtir. *Han* yahut *hakan* ile ilgili şeylerin dokuz kere yapılması âdettir. (bknz. *han*) *Tâcir* ve *sultan* ilişkisine değinen şair, bir bölgede ticaret yapmak isteyen *tâcir*in, oranın sultanına saygılarını sunmak ve anlaşmak durumunda olduğuna telmih yapar.

Tâcir ve Köle Ticareti

Visâling bey‘ide sûd itmiş ol tâcir ki Yûsuf dik

Eger ming bendesi bolsa barın bu vech üçün satmış (BV, 256/2)

Şair, Yusuf kıssası üzerinden köle ticaretine gönderme yapar ve sevgiliye vuslat için çok güzel bin tane kölesini satan bir *tâcir*in yine de kar ettiğini söyler.

Tâcir ve Kervân

Def‘a def‘a bir biri üzre bulut âfâk üzre

Gûyiyâ kim tâcirî tirdi ruhûtın teng teng (BV, 338/4)

Şair, ufukta kümelenmiş bulutları, yola çıkmak için hazırlanan bir kervanın üst üste konulmuş yüklerine benzetir. Denk/*teng*, her bir hayvanın iki tarafına dengeli olacak şekilde bindirilip bağlanan yük demektir. Şairin, bu denkleri buluta benzettiğini dikkate alacak olursak, bunlar beyaz renkli çuvallara konulmuştur.

İlk mısradaki birbiri üzerine birikmiş bulutların çokluğunu anlatan *def'a def'a* tekrarı gibi ikinci mısradaki *teng teng* tekrarı ile şair, bu yüklerin çokluğunu ve sıra sıra yüklendiğini vurgulamaktadır.

Eyer takımı, yol gereçleri gibi şeyler anlamına gelen *raht* kelimesi ise kervan düzen tüccarın ana ihtiyaçlarını ifade etmek için kullanılmaktadır.

Tâcir ve Yol Zahmeti

Eşk içinde garka min zülfingni tutkay min mü dip

Eyle kim tâcir tingiz rencin çiker sevdâ üçün (GS, 496/4)

Tüccar için *sevdâ* lafzı para; âşık için ise siyah renkli *zülf* demektir. Para/*sevdâ* için denizin zahmetini çeken ve sonunda istediğine kavuşan *tâcir*i misal gösteren şair, acaba ben de zülfünün sevdasına kavuşabilir miyim diye gözyaşı denizinde boğuluyorum demektedir.

Nevâyî rişte-i fikri çiker ma'nâ semen-bûyın

Hoş ol tâcir ki Yûsuf-çihre körgüzgey tınâbıdın (GS, 475/9)

Kıssâ-i Yûsuf hikâyesinde, tüccarlar, kuyuya sarkıttıkları ipi çekince Yusuf'un güzel yüzünü görür ve sevinirler. Nevâyî de *fikr* ipini çekmekte ve güzel kokan *ma'nâ* elde etmeyi ummaktadır.

Yusuf kıssasından da hareketle şair, bir çöl yolculuğu sırasında susuz kalan tacirlerin kuyunun başına gelmeleri ve kovalarını çektiklerinde Yusuf'un güzel yüzü

ile ödüllendirilmesi gibi bir şair olarak, fikir çilesinin ipini çekerek güzel manalar bulmayı ümit etmektedir.

Şair, işini yaparkenki çektiği meşakkatleri tüccarların yollarda çektikleri zahmete benzetmektedir.

2. 138. TANUK[135] (تانوق)

tanuk *tanug* tanık demektir. (Nevâyî Lügati)

Sosyal tip. Tanık. Şahit.

Tanuk lafzı, bir tipten çok geçici bir sosyal rolü ifade etmektedir.

Tanrı tanıktır ifadesi, aslında kimse bilmiyor anlamında kullanılır.

Şiirde, İslam hukukuna/*fıkıh* göre iddia ile alakalı iki şahit getirme meselesine sıkça telmih yapılır. *Kulluk hattı* kölelik yahut işçilik için hazırlanan bir belgeyi tanımlar ve bu belgenin meşruiyeti için de iki şahidin olması gerektiği belirtilir.

Kanına tanıklık ver-/*kanına tanugluk bir*- tabiri, bir kişinin öldürülmesi için aleyhine şahitlik etmeyi ifade eder.

Menfi bir tanık/şahit tipi olarak yalancı şahitlik şair, tarafından ahlaksızlık olarak görülür bu sosyal rol bağlamında eleştirilir.

Epitetler: *tanuk bol-, tanuk iste-, tanuk yok, da'vî, ikki tanuk, Tingri tanuk, kanına tanugluk bir-, ter dâmen, yüzi kara, tanuk tart-*

[135] **tanuğ /** تانوغ şeklinde de metinlerde geçmektedir. (Senglâh)

İki Tanık Bulmak

Cilve kıldı kading ü nergis ü gül boldı tanuk

Anga kulluk hatı kim sûsen-i âzâd birür (FK, 176/3)

Şair, sevgilisinin bir bağ gezintisini anlatmaktadır. Sevgilinin endamlı boyu cilve kılınca uzun boylu susam/*sûsen-i âzâd* ona kul olmak için yazılı belge/*hatt* verir.

Beyitte dikkati çeken husus ise belgenin resmiyet kazanması için *nergis* ve *gül*ün de buna şahitlik etmeleridir. Beyitteki *tanuk boldı* tabiri *şahit oldu* anlamındadır.

Aşağıdaki beyit de aşağı yukarı aynı mealdedir:

Kadingga tûbâ oluptur muti‘ ü çâker hem

Bu işke ‘adl u tanuk serv irür sanevber hem (NŞ, 400/1)

Tûbâ, sevgilinin boyuna itaat edip ona kul olmuştur, bu duruma da selvi/*serv* ile *sanevber* şahitlik etmişlerdir.

Da‘vî-i mihrimga mindin ikki tanuk isteme

Halkdın çun yaşurup-min yok manga cüz bir tanuk (BV, 316/4)

Âşık, sevgili karşısında aşk iddiasındadır. Kendisinden iki şahit isteyen sevgiliye *ben aşkımı halktan gizli tutuyorum bir tanık bile getiremem* demektedir.

Beyitten, bir iddianın/*da'vâ* ispatı için de iki şahit gerektiği anlaşılmaktadır.

Tanrı'nın Tanıklığı

Tingri allında tanuk dime ki ötker kimsem

Minçe sivmes-sin bu işke hod irür Tingri tanuk (BV, 322/3)

Tanrı tanıktır demek aslında kimse bilmiyor demektir. Şair sevgilisini onun kendini sevdiğinden daha çok sevmektedir fakat bunu ispatlamak için Tanrıdan başka tanığı yoktur.

Bir dem irmen kim visâling istemes-min Tingri'din

Bu hadîsim kılmasang bâver irür Tingri tanuk (NŞ, 321/7)

Âşık, sevgilisinin vuslatını istemediği bir anının bile olmadığını söyler ve bu sözüne inanmayan sevgiliyi inandırmak için *Tanrı tanıktır* diyerek ikna etmeye çalışır.

Kanına Tanıklık Etmek

Canım lebing şehidi ikenge tanuk durur

Her âl rişte kanga boyalgan kefen ara (GS, 23/5)

Âşık-şair, sevgilinin dudağının şehidi olduğunu ve bu durumuna, kana boyanmış kefeninin her ipliğinin tanık olduğunu söylemektedir.

Şair, tanık olarak kanlı kefenini gösterir. Ne kadar çok şahit o kadar iyi fikrinden hareketle de kefenin her bir ipliğini şahit göstermektedir.

Dem-be-dem kanımga tanugluk birer-sin ey köngül

Bilmen ol ter-dâmen ü yüzi karanı neyleyin (NŞ, 491/4)

Şair, sürekli âşık olarak kendisinin ölümüne sebep olan gönlüne sitem etmektedir. *Kanıga tanugluk bir-* tabiri ölmesi için aleyhine şahitlik etmek anlamındadır. Şair, ölmeyi hak etmediğini düşünür ve gönlünün bu yalancı şahitliğini *ter-dâmen* ve *yüzi kara* lafızları ile tenkit eder. Ahlaksız, edepsiz ve hayâsız anlamlarına gelen *ter-dâmen* lafzı ile aşağı yukarı aynı şeyleri ifade eden *yüzü kara* lafızları şairin, yalancı şâhidlik eden bir şahit/*tanug* tipine eleştirisidir.

Mesned-i hüsn içre tâ ki körmişem ol şâhnı

Tîre eylep-min figândın nîl-gün hârgâhnı

Ey sabâ ‘arz eyle nâ-geh körseng ol dil-hâhnı

Köktedür her dem figânım körgeli sin mâhnı

Da‘vi-i mihringga tanuk tartadur-min âhnı (NŞ, 653/I/1-5)

Şair, güzellik şahı olan sevgilisini gördüğünden beri feryat figan içindedir. Şair, sevgilisini gökteki ay gibi düşünür. Sevdiğini ispatlamak için sürekli ah çeken âşık, göğe kadar ulaşan bu *figân* ve *âh*ını âşıklık iddiasına/*da‘vî-i mihr* şahit göstermektedir.

Tanuk tart- tabiri tanık göstermek anlamındadır. *Âh tart-* aslında ah çekmek anlamındadır.

Şairin, âşıklık iddiasına *âh* ve *figân*ı yani iki şahit göstermesi ayrıca dikkat çekicidir.

Asradım sini köz içre ay yaş

Kanıma irdi tanugluk asıgıng (GS, 355/4)

Şair, ağlamamak için gözyaşlarını tutmuştur fakat daha sonra daha şiddetli olarak yani kanlı gözyaşı dökmek zorunda kalmıştır.

Şair, gözyaşına, *teşhîs* yoluyla, ben seni gözüm gibi sakladım sen benim kanıma şahitlik ediyorsun diyerek sitem etmektedir.

2. 139. TARRÂR (طرار)

tarrâr (A.) yankesici. (Türkçe-Farsça Lügat)

dâgûl şâgûl vezninde. Ayyâr, tarrâr ve mekkâr manasınadır. (Burhân-ı Kâtı‘)

duvâl-bâz Ayyâr, mekkâr ve tarrâr kimseye derler. Hâssaten o neşşâl ve yankesiciye denir ki elinde duvâl ve kullâb gibi aletleri olup akçe hisseylediği eşhâsa yanaşıp ber-takribî iğfalla akçesini, hançer ve saat makulesi nesnelerine sarika ederler. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı mesleki tip. Yan kesici. Hırsız. (bknz. *şeb-rev*) (bknz. *uğrı*)

Şiirde, sevgilinin yüzünün yan tarafına doğru kıvrılmış zülfü/*turre* ile yankesicilerin *kullâb* yahut *duvâl* adı verilen ve hırsızlık yapmak için kullandıkları çengelli âletleri arasında bir benzerlik kurularak sevgilinin zülfü bu çengele, sevgili ise yan kesiciye/*tarrâr* benzetilir.

Tarrâr, bir gece hırsızını tanımlamak için kullanılan *şeb-rev*’den bilhassa işini gündüzleri yapmak noktasında ayrılmaktadır.

Epitetler: *turre-i tarrâr, kej, şeb-rev, nakd*

İy sanga kad-râst lîkin turre-i tarrâr kej

Kim körüptür serv ile sünbülni bu mikdâr kej (FK, 232/1)

Sevgilinin boyu servi gibi dümdüz olmasına rağmen zülfü eğridir. Şair, sevgilinin sümbül gibi eğri duran zülfü ile yankesicilerin kullandığı *duvâl* yahut *kullâb* tabir edilen çengel şeklindeki âlet arasında benzerlik kurmaktadır.

Elindeki çengelli bir alet ile insanların ceplerinden parasını çalan yan kesici ve eğri zülfü ile âşıkların gönüllerini çalan sevgili arasındaki benzerliği estetik bir biçimde kullanan şair, bize *tarrâr*'ın mesleğini nasıl icra ettiğinin de ipuçlarını vermektedir.

Ey köngül dîn ü hıred nakdini asra ki irür

Zülf ara hâli kibi şeb-rev ü tarrâr ol şûh (NŞ, 109/8)

Şeb-rev ve *tarrâr* hırsızlık yapan iki tipi tanımlar. Zülfün örttüğü ben/*hâl,* gece karanlıkta gizlenerek hareket eden bir *şeb-rev*'e benzetilmektedir.

Bu ben/*hâl*, sevgilinin yüzünün yan tarafından sarkan zülfünün altında kaldığına göre yandadır ve sevgili bu yüzden yan kesici anlamındaki *tarrâr* kelimesi ile tavsif edilmektedir.

2. 140. TATAR (ﺗ ﺎﺗ ﺎﺭ)

tâtâr 1.Tatar. 2. misk getiren Tatar ulağı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

tetar (Moğ.) تار ﺗ Tatar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

teter (Moğ.) تر ﺗ Tatar. (Türkçe-Farsça Sözlük)

tâtâr Memleket-i meşhurdur. Ondan a‘lâ müşk gelir. O memlekette sakin olan Türklere dahi Tatar denir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Etnik kimlik. Coğrafî ad. Tatar.

Şiirde *tatar* lafzı, Tatar ve Tibet bölgesinde yaşayan geyiklerden elde edilen misk/*müşg*, *amber* ve bunun yaydığı güzel koku/*nâfe* ile beraber geçer.

Bunun dışında beyitlerde, sosyal hayatın içerisinde nasıl yer aldığına dair yoruma götürecek herhangi bir malumat bulunmaz.

Epitetler: *müşg, müşg-i Tatar, nâfe, nâfe-i Tatarî, anber, kiyik, gazal*

Saçıng karasıda yüz müşk-i Tibet ü Tatar

Kading hevâsıda ming serv-i Öçce vü Halluh (FK, 117/4)

Beyitte, *saç* ve boy/*kadd* olmak üzere sevgilinin iki unsuruna karşılık şair, birinci ve ikinci mısralarda ikişer tane coğrafi bölge adı zikreder.

Birinci mısradaki *kara saç* ve *müşk-i Tatar ü Tibet* lafızları kendi arasında, ikinci mısradaki *kadd* ve *serv-i Öççe vü Halluh* lafızları yine kendi arasında birer *leff ü neşr* grubu oluşturmaktadır.

Öççe ve Halluh [136] bölgeleri sevgilinin boyu ile alakalı zikredilirken Tibet ve Tatar bölgeleri de esasen siyah renkli olan misk ile ve sevgilinin siyah saçı ile birlikte anılır.

Beyit, saça misk sürülmesi âdetine; miskin Tibet, Tatar bölgelerinden ithal ediliyor olmasına; Tatar bölgesinin Tibet'e yakınlığına; Tatar ve Tibet bölgelerinde yaşayanların siyah renkli saça sahip olduklarına değinmekte fakat etnik bir tip olarak *tatar* ile ilgili fazlaca bir yorum fırsatı sunmamaktadır.

Aşağıdaki beyitlerde de Tatar bölgesi ve amber/misk/*nâfe* bağlamında bazı telmihler söz konusudur:

Dime yüz kim Hoten gül-zârıdur bu

Dime hatt nâfe-i Tatarîdür bu (BV, 523/1)

Şair, beyitte, sevgilinin yüzü için doğrudan *yüz* lafzı yerine *Hoten gül-zârı*; sevgilinin güzel kokan ayva tüyleri içinse *hatt* yerine *nâfe-i Tatarî* denilmesini ister.

Beytin birinci mısrasındaki *yüz* ve *hoten gül-zârı* lafızları kendi arasında, ikinci mısradaki *hatt* ile de *nâfe-i Tatarî* lafızları birer *leff ü neşr* grubu oluşturmaktadır.

Beyitteki *nâfe-i Tatar* izafetinden o bölgenin güzel kokunun kaynağı olan ve misk/ *müşg* olarak anılan madde ile meşhur olduğunu; *Hoten gülzârı* lafzından hareketle de Hoten bölgesinin gül bahçeleriyle anıldığını söyleyebiliriz.

---

[136] Öççe ve Halluh iki bölge adıdır ve dîvân şiirinde uzun boylu güzelleri ile sıkça geçmektedir.

Kalıptur ‘anberîn zülfüng içinde baglanıp könglüm

Kiyikdin katre kan kalgan kibi müşg-i Tatâr içre (NŞ, 551/5)

Yukarıdaki beyitte şair, amberin ayva tüylerine yani yüze sürüldüğünü söylemişti; burada ise zülfe yani saça sürüldüğünü söylemektedir. Şair, sevgilinin siyah renkli ve çengel gibi kıvrımlı zülfüne takılıp kanayan gönlünü, siyah renkli miskin/*müşg* içinden çıkan bir damla kana teşbih etmektedir.

Beyitten, Tatar bölgesinden getirilen siyah renkli *müşg-i Tatâr*’ın içinden bir miktar kan çıkabildiği anlaşılmaktadır.

2. 141. TERSÂ (ترسا)

tersâ (Peh.) Hıristiyan (Türkçe-Farsça Sözlük).

tersâ Elif-i mübalağayla. nasârâ ve ateş-perest taifelerine de ıtlak olunur. (Burhân-ı Kâtı‘).

Dini kimlik. Hıristiyan. (bknz. *râhib*)

*Burhân-ı Kâtı‘*daki *ateş-perest taifesi için de kullanılır* ifadesi dikkat çekicidir. Nevâyî'nin şiirlerinde de *muğ* [137], *deyr* [138] ve *zünnâr* [139] kelimeleri, hem mecûsî/ateş-perest hem de Hıristiyan için karışık kullanılmakla birlikte, pek çok beyitte Hıristiyan için kullanıldığı açıktır.

Şair, Hıristiyan/*tersâ* tipini ekseriyetle, İslamiyet etnosentrizmi üzerinden tanımlar. Bazen, imana zarar vermesi, puta tapması, mushaf yakması, müslüman kanı dökmesi, müslümana zulm etmesi gibi İslam karşıtı eylemleriyle ele alınarak menfî manalar yüklenirken; bazen de *şeyh* x *deyr pîri*, *râhip* x *zâhid* tipleri üzerinden yapılan kıyaslamalarda, dini kimlikleri Hıristiyan/*tersâ* olan *deyr pîri* ve *râhib* daha samimi bulunarak müspet bir bakış açısıyla zikredilir.

Hristiyan/*tersâ* tipinin simge mekânı *deyr*dir. *Deyr* hem kilise hem de meyhane anlamına gelmektedir. *Deyr piri* ve meyhane çıraklarının/*muğ-beçe* dini kimliklerinin *tersâ* olarak belirtilmesi bu dönemde meyhanelerin ekseriyetle Hristiyan tebaa tarafından işletildiğini göstermektedir.

Hristiyan din adamlarının bellerine bağladıkları kuşak anlamına gelen *zünnâr*; haç anlamına gelen *çelîpâ* ve *sâlib*, Hristiyan/*tersâ* tipinin simge eşyaları olarak zikredilebilir.

---

[137] **mug** *meg* : مغ (Peh.) **1.** muğ, ateşperest. **2.** Zerdüşt rahibi. **3.** meyhaneci. (Türkçe-Farsça Sözlük)
[138] **deyr-i mugân** دیر مغان **1.** Ateşperest tapınağı. **2.** Meyhane (Türkçe-Farsça Sözlük)
[139] **zunnâr** زنار (Yun.) zünnar, kuşak, zerdüştî ve Hıristiyan kuşağı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Kilise duvarlarını süsleyen resimler ve ikonlar put/*büt* olarak tanımlanır ve Hıristiyan güzeline benzetilir. Ayrıca hüzünlü ve tesirli müzikler çalan kilise orgu/*nâkûs* ve Hıristiyan müzisyenlere de gönderme yapılır.

Müslüman-Hıristiyan münasebeti bağlamında, *Şeyh San'an* [140] hikâyesi sık telmih yapılan bir başka mevzudur. Âşık olup din değiştirmek, şairin çok dikkatini çekmiş ve kendisi ile bağdaştırarak kullanmıştır. Hristiyan güzeline âşık olmak, şarap içmek, mushaf yakmak, zünnâr bağlamak, dinden çıkıp kâfir olmak, mescitten çıkıp kiliseye /*deyr* yönelmek bu mevzu çerçevesinde sıkça şiire mevzu olur.

Mesîh olarak anılan Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem, şiirde Hıristiyanlıkla alakalı kullanılan diğer iki imgedir. Hz. İsa'nın ölüleri nefesi ile diriltmesi, babasız doğumu ve göğe çıkma mucizeleri, diğer telmih unsurlarıdır.

Epitetler: *dilber-i tersâ, muğ tersâ, büt-i tersâ, tersâ yigit, tersâ hakîmi, mesîh-enfâs-ı tersâ, tersâ-yı mevzûn, deyr-i tersâ, meh-veş-i tersâ*

Tersâ Güzeli ve Müslüman Âşık

İylegey bir demde yüz deyr-i kühen terkin Mesîh

Körse zulmî kim kılur ol dil-ber-i tersâ manga (FK, 12/4)

Hz. İsa'nın göğe yükselme hadisesine de telmihle şair; *mesîh, o Hıristiyan güzelinin bana ettiği zulmü görse, bu köhne dünyâ gibi yüz tanesini bir demde terk eder* demektedir.

[140] Feridüddin Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserindeki hikâyelerden birisi *Şeyh San'an* adıyla da bilinen Şeyh Abdurrezzak destanıdır. Hıristiyan Bir kadına âşık olan ve onun için din değiştirip göç eden bir şeyhin hikâyesidir. (Yusuf Babür, "*Şeyh-i San'ân Kıssasına Dair*", **Turkish Studies**, 8/13, 2013, s. 509-516.)

Veh ni tersâ durur ol deyrde kim

Söz dimes allıda ‘îsî güstâh (FK, 112/3)

Şair, şuh bir Hristiyan güzelini tenkit etmekte ve onun karşısında Hz. İsa bile söz söyleyemez diyerek kendini beğenmişliğini vurgulamaktadır. Şair, kibirli ve kendi bildiğini okuyan bu Hristiyan güzelini yine kendi değer yargısıyla yani Hz. İsa ile karşılaştırılarak tenkit eder.

Hemen alttaki beyitte ise aynı tip daha vurgulu tasvir edilir ve daha sert eleştirilir:

Ol ni tersâ ki Mesihâga irür

Allıda dem ura almak düşvâr (FK, 688/VI/61)

O, öyle bir Hıristiyan’dır ki, onun karşısında söz söyleyebilmek Mesîh/İsa için bile güçtür.

Boldı rûhu’llâh bu iski deyrdin ‘ulvî hırâm

Ni üçün kim kan tökerdin bolmas ol tersâ hacil (FK, 383/6)

Şair, bir hüsn-i ta‘lîl bağlamında, Hz. İsâ’nın göğe yükselişini, o Hıristiyan’ın kan dökmesine ve bundan da utanmamasına bağlamaktadır.

Deyr imes irdi yirim azgurup

Saldı bu yan bir büt-i tersâ mini (BV, 642/6)

Deyr hem meyhane hem de kilise anlamındadır. Hangi manaya alınırsa alınsın Müslüman'ın yeri *deyr* değildir. Bir Hıristiyan güzelinden etkilenerek yolunu şaşıran şair, kendini kilisede yahut meyhanede bulmaktadır.

Tersâ ve Âşık

İy Nevâyî ölsem ol tersâ üçün 'ayb itme kim

Deyr pîridin manga cüz bu fen irşâd olmadı (FK, 650/7)

Şair, *tecrîd* yaparak kendine seslenir ve bir Hıristiyan güzeli için ölmesini ayıplamaması gerektiğini çünkü Hıristiyan olan *deyr pîri*nin kendine yalnızca bunu irşat ettiğini söylemektedir. (bknz. *pîr-i deyr*)

Bu fenâ deyride zâhir boldı enfâs-ı Mesîh

Kim içip tuttı manga ol dil-ber-i tersâ kadeh (BV, 105/6)

Âşığa, *deyr*de bir *tersâ* dilberi kendi içtiği kadehten şarap sunar. Şair, adeta yeniden can bulmuştur ve bu Hristiyan güzelinin nefesini Mesih'in ölüleri dirilten nefesine benzetir.

Tersâ ve Müslüman

Mining dînimni saldı deyr tofragıga bir tersâ

Ki yok tofragça allında takvî ehli İslâmı (FK, 660/7)

Toprağa sal- deyimiyle, imanının ve dininin yok edildiğini, yerle bir edildiği ifade eden şair, bu toprağın kilise/*deyr* toprağı olmasını ise Müslüman için ayrıca üzücü bir unsur olarak zikreder.

Beyitte, *Hıristiyan x Müslüman* çatışmasını vurgulayan şair, mealen, *takva sahibi Müslümanların bile bu Hıristiyan karşısında toprak kadar itibarı yoktur* demektedir.

Niçe şeyh-i hân-gâh evrâdıda feryâd itey

Dir-min imdi baş alıp deyr-i fenâ sarı kitey

Kâfir-i ‘ışk olgan il pâ-bûsıga dagı yitey

Deyr pîri mezhebin tutmay müsülmânlar n’itey

Algan olsa nakd-i İslâmımnı bir tersâ yigit (FK, 683/VII)

Yukarıdaki bentte, şair, mealen, bir Hıristiyan gencinin imanını aldığını; evrâd okuyup feryâd çekilen *şeyh*in hangâhından başını alıp gitmek istediğini; aşk kâfiri olduğu için *deyr-i fenâ* tarafına gidip *deyr pîri*nin mezhebine girmekten başka çaresinin olmadığını söylemektedir.

Şeyh San‘an meselesine telmih yapan şair, aşk yüzünden kâfir olduğunu söylemektedir. (bknz. *kâfir*)

Din ü imânıma âfet yitti

Ol büt-i ‘işve-ger-i tersâdın (FK, 688/II/17)

Hıristiyan güzeli ekseriyetle kilisedeki etkileyici ikon, tablo ve heykellere benzetilir. Putlardan etkilenmek ve puta tapmak, Müslüman için imanını kaybedip dinden çıkmak anlamına gelmektedir. Şair, bir put kadar güzel ve işveli bir Hristiyan güzelinin din ve imanına zarar verdiğini söylemektedir.

Ol Mesîh-enfâs-ı tersâ saydıdur könglüm kuşı

Kim melek deyri revâkı küncide huffâş irür (NŞ, 197/6)

Şair, gönlünü Mesih nefesli bir Hıristiyan güzeline kaptırmıştır. *Melekler bile o güzelin kilisesinin kemerlerindeki resimlerin yanında yarasa gibi kalır* diyerek şair, bu Hıristiyan'ın güzelliğini tekit etmektedir.

Bağladım zünnâr amma kılmadım ma‘lûm kim

‘Îsî eyler iktidâ bu deyrning tersâsıga (NŞ, 565/9)

Şair, *zünnâr* bağlamıştır fakat bunu ilan etmez. Kendini teselli babında, Hz. Îsâ'nın bile bu deyrin tersâsına ittiba ettiğini söyler. *İktidâ* [141] etmek *uymak* demektir.

Deyr ara özni Nevâyî hoş tut

Çun kiliptür sanga ol tersâ hoş (BV, 261/7)

[141] Bknz. "*iktidâ*" mad., Yunus Vehbi Yavuz, **DİA**, C. 22, s. 54.

Put yahut heykel kadar güzel anlamında kullanılan *sanem* lafzı ile başlayan bu gazelin yedinci beytinde şair, *tecrîd* yaparak kendine, hoş görünen bir *tersâ* güzelinin bulunduğu meyhanede/*deyr* kendini hoş tutmasını söylemektedir.

Rişte-i dînimni üzdi lîk besdür kılsa lutf

Rişte-i zünnârıdın ol meh-veş-i tersâ ‘ivaz (BV, 277/5)

Bir Hıristiyan güzeli şairin din ile bağını koparmıştır. Şair de bedel/*ivaz* olarak yerine *zünnâr* bağlamasını istemektedir.

Deyr ara dîn ehlining könglige zülfi boldı kayd

Bü’l-‘acab zünnârdur ol dil-ber-i tersâga saç (BV, 97/6)

Hristiyan güzelinin saçı ve zülfü Müslümanların gönlüne bağlanan tuhaf/*acâib* bir zünnâra benzetilmektedir.

Fidâsı nakd-i islâmım ki muğ deyridagı sâkî

Ulus kanın tökerdin vehm kılmas gerçi tersâdur (BV, 196/8)

Şair, bir rind olarak muğ deyrinin sâkîsine dinimi bile feda ederim demektedir. Bir Müslüman olarak din değiştirmenin/*irtidâd* cezası ölümdür. [142]

Rind şair, dinini deyr sâkîsine feda etmekte o da öleceğini bildiği halde kabul etmektedir. Şair, bu durumu Hıristiyan olan *deyr sâkî*sinin Müslüman halkın/*ulus* kanını dökmekten çekinmemesine bağlar.

Kilise Müziği

Deyr tamı üze tâ kördüm anı
Nâle nâkûs kibi tartıp zâr

Gebrekî şâl salıp ignimge
Boluban hûş u hıreddin bîzâr

Şeyh San'an kibi din terki itip
Zühd ü takvîdin itip istiğfâr

Büt-i tersâ kaşıda secde kılıp
Köydürüp mushaf u baglap zünnâr (FK, 688/VI/62-65)

Kilise orgu/*nakûs* lafzından dolayı kilise müziği bağlamında almamıza rağmen bu bentte, şair, bir Müslümanın Hıristiyan güzeliyle ilişkisini işlemektedir.

[142] *İrtidâd*'ın cezası ile ilgili doğrudan bir ölüm hükmü yoktur. Fakat teamülde mürtedin cezası ölüm olarak düşünülmektedir.

Hıristiyan güzelini kilisenin/*deyr* damında gören ve ona âşık olan şair, org/*nâkûs* gibi feryat etmiş, *gebrekî* [143] şal giymiş, Şeyh San‘an gibi din ve takvayı bir kenara bırakmış, put karşısında secde edip, mushaf yakıp, zünnâr bağlayarak din değiştirmiştir.

Bezm içre niçe turfe mugannî barı dil-keş

Lîkin barı tersâ

Hem nağmeleri alıban il könglidin ârâm

Hem çeng ü çegâne (FK, 682/9, 10)

Bir eğlence meclisi tasviri yapan şair, bu meclisteki *mugannî*lerin tamamının Hıristiyan/*tersâ* olduğunu söylemektedir. Nağmeleriyle, çeng ve çegâneleriyle halkın gönlünden huzuru alıyorlar diyerek tesirli müziklerini, biraz menfilik çeşnisi katsa da *dil-keş* ve *turfe* kelimeleriyle beğendiğini tekitli olarak ifade etmektedir.

Bazı Tersâ Tipler

Diding gül-kand ey tersâ hakîmi anglaban za‘fım

Velî def oldı kılgaç muğ-beçe deyr içre şekker-hand (NŞ, 115/8)

Hakîm kelimesi bilge, filozof ve hekim manalarına da kullanılmaktadır. Fakat burada şair, *tersâ hakîmi* lafzı ile bir Hıristiyan hekimini yahut *deyr pîri*ni kastetmektedir. (bknz. *hakîm*)

[143] (bknz. *gebr*)

Şair, aşktan dolayı zayıf düştüğü için kendine *gül-kand* şerbeti/şurubu tavsiye eden deyr pirine/*tersâ hakîmi* seslenerek, meyhanede/*deyr* muğ-beçenin şeker gibi tatlı gülüşünün/*şekker-hand* bu zaafını giderdiğini söylemektedir.

Gül-kand, gül-reçeli, gül şerbeti veya şurubu demekse de bir çeşit tatlı şarabın da adı olabilir. Gül reçelinin iştahı açtığı ve bünye zayıflığına iyi geldiği düşünülmektedir. Şair, gülmek/*hând* ve şeker/*kând* lafızları arasında bir cinas da yaparak, muğ-beçenin şeker gibi tatlı gülüşüyle gül şerbetine gerek kalmadığını belirtir.

Ey hoşa muğ deyri kim dîn nakdi târâc eylegey

Zâhir itkey cilve bir tersâ-yı mevzûn her taraf (NŞ, 308/6)

Uzun boylu Hıristiyan güzeli/*tersâ-yı mevzûn* muğ deyrinin her tarafına gitmekte yahut uzun olduğu için her taraftan görülebilmektedir. Şair, bu güzellik karşısında, nakit paraya benzettiği dininin yağma/*târâc* olmasını bile razıdır hatta bunu hoş bulmaktadır.

‘Işk-ı kâfir çun Nevâyî tilbeni dîn mülkidin

Hâriç iylep mâyil-i deyr-i muğ u tersâ kılıp (BV, 53/9)

Aşk yüzünden kâfir olmak Müslüman birisi için din mülkünden çıkmayı gerektirir. Kendine yeni bir kimlik arayan bu deli âşık, *muğ* ve *tersâ* deyrine yönelir. *Muğ deyri* meyhane, *tersâ deyri* ise kilise demektir.

Yine *Şeyh San‘an* hadisesine telmih yapan şair, dinden çıkıp meyhane ve kiliseye yöneldiği için kendini ayrıca deli/*tilbe* olarak tanımlar.

Meyde sâkî zülf ü yüzi ger körünmes bes nidür

Deyr pîrining kiçe kündüz kadeh-peymâlıgı

Cennet ü dûzahka çikmes lutf u kahrıng bolmasa

Ger munıng mü'minlıgıdur ger anıng tersâlıgı (NŞ, 613/5, 6)

Şair, bir beyt-i merhûn olan beşinci beyitte zikrettiği *sâkî* ve *deyr pîri* ile alakalı bir sonraki beyitte *mü'min* ve *tersâ* lafzılarını zikreder.

Mürettep bir *leff ü neşr* ihtiva eden beyitlerden sakînin mümin, deyr pirinin ise tersâ olduğu anlaşılmaktadır.

Meryem kibi ana idi togkanda ol Mesîh

Tersâ imen disem ki kim irdi ata anga (BV, 10/4)

Beytin manasındaki müphemiyetle birlikte beyitte *tersâ*, *Meryem* ve *Mesîh* lafızları birlikte geçmektedir.

2. 142. **TIFL (طفل)**

tıfl (A.) küçük çocuk. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Tıfıl. Çocuk. (krştnz. *karı*)

Ağaç dallarını ve gül goncalarını kırması, kuşları yakalaması, ateşle oyun oynayıp yangın çıkarması gibi yaramazlıklarla anılır.

Deli/*tilbe* tipi ile münasebeti dikkat çeker. Çocuk, deli ile oynar, deliye taş atar, mahalleden kovalar, attığı taşlar yüzünden delinin vücudu sürekli yara ve kan içindedir.

Tıfl, bitkilere karşıda hoyrattır. Gül ve goncaları kırar, ayaklarının altında ezer, meyveli ağaçların dallarına taş atar.

Şair, yaramaz çocuğu *tıfl-ı tünd-hûy* tabiri ile tanımlar ve düzelmesi için sadaka verilmesi âdetine telmih yapar.

Yaşlı/*karı* tipi ile münasebetinden de şiirde sıkça söz edilir. *Karı* ve *tıfl* lafızlarının oluşturduğu tezattan yararlanan şair, çocuğu güzel ve sağlıklı olmanın, yaşlıyı da hasta ve çirkin olmanın simgesi olarak kullanır. Ayrıca çocuk *saf-tab'* ve *bî-güneh* yani saf, temiz yaratılışlı ve günahsız iken; yaşlı, hileci ve fettandır.

Çocuk terbiyesi ve eğitimi de dîvânlarda sıkça işlenen mevzulardandır. Mektebe gidişi, alfabe öğrenmesi, ders okuması çocuk eğitimi ile ilgili şiirde geçen başlıca mevzulardır. Çocuğun terbiyesi ile alakalı olarak edep verici kimse demek olan *edîb* lafzı geçmektedir. Yine bu mevzuda, kulak burma anlamına gelen *gûş-mâl* tabiri, çocuk terbiyesinde hafif bir şiddetin de o dönemde kabul gördüğünü göstermektedir.

Tüm bunlara ek olarak; sürekli yeni *efsâne* dinlemek istemesi, her vakit başka bir *nâz* yapması, sürekli canının şeker istemesi gibi mevzular da şairin *tıfl* tipi ile alakalı şiirinde yer verdiği imajlardır.

Tıfl tipi ile alakalı en ehemmiyetli unsur ise, şairin kendi çocukluğunun bazı hatıralarını şiirine kattığını söylemiş olmasıdır.

Epitetler: *tıfl x karı, yaş, kiçik yaşlıg, tıfl kibi ınalıp yıgla-, efsâne, tıflâne, tıfl avut-, sarık kızıl, çüçük, her dem özge nâz eyle-, ölüg vehmi* ***(tıflın eğitimi ve terbiyesi)*** *tıfl-ı mekteb, ebced ta'limi, levh-i ebced, ebced oku-, mekteb etfâli hurûşı, sebâk örgen-, levh-i debîristân, tıfl-ı reh, edîb, gûş-mâl, elifbî oku-* ***(tıflın yaramazlıkları)*** *kuşlarga taş at-, oynap şem' söndür-, ot birle oyna-, gül üz-, yügürük tıfl, ot yakmak üçün ot çakmak heves kıl-, gonçe üz-, şâh sındur, şâh serkend it-, tıfl-ı tünd-hûy, kuş perkende kıl, küş südre-, taş at-, taş yağdur-, mecnûn kav-, şîşe uşat-* ***(tıfl ve oyun)*** *mecnûn birle oyna-, lu'b, oyun tarîki, közgü bile oyna-, kâğazga timsâl kıl-* ***(tıflın masumiyet ve güzelliği)*** *tıfl-ı sâfî-tab', bî-cürm, perî-veş tıfl*

Çocuk ve Eğitim

'Akl kim barça hıred ehliga irdi üstâd

Boldı 'ışk ebcedi ta'limide tıfl-ı mekteb (FK, 48/8)

Şair, aklı üstat olarak görmekte fakat aşk karşısında alfabe/*ebced* öğrenen bir mektep çocuğu gibi kaldığını söylemektedir.

Aşağıdaki beyitte de aynı mana vardır:

‘Işk ol bir mu‘allim ki anıng mektebide

‘Akl okup tıfl kibi levh-i fenâdın ebced (FK, 125/4)

Aşk, bir muallime, akıl da onun mektebinde alfabe/*ebced* levhasından ders okuyan bir tıfıla benzetilmektedir.

Niçük kim mekteb etfâli hurûşı

Gamıdın halk ara feryâd u yâ Rab (FK, 49/4)

Çocukların topluca eğitim gördükleri bir sitemin de tanığı olan beyitte, ders aralarında yahut giriş çıkışlarda bağrışan çocuklar, gam yüzünden feryat edip “yâ Râb” diye bağrışan halk kitlesine benzetilmektedir.

Ufak bir yığın oluşturan mektep çocukları yine yığın halindeki halk topluluğu arasında benzerlik alakası kurulmakta; her iki kalabalığın da düzensiz ve koordine olmayan bağrışmaları gürültü/*hurûş* olarak tanımlanmaktadır.

Şûhlug mektebide sindin itip kesb etfâl

İylemesler pir-i üstâdka aslâ tilmîz (FK, 135/3)

Şair, şuhluğun bir mektebi olsa orada okuyan tüm çocukların üstada gerek duymadan her şeyi sevgilisinden öğrenebileceklerini söylemektedir.

Sabr tıfl mektebi-min örgene alman sebâk

Yıglamakdın çün bolur levh-i debîristânım ak (NŞ, 319/4)

Beyitte, sabır derse, âşık ise okuyamadığı için ağlayan bir tıfıla benzetilmektedir.

Levh-i debîristân, sebâk, örgen-, tıfıl ve *mekteb* lafızları bir tenasüp grubu oluşturmaktadır.

Eyleben berbâd zühd ü ‘ilmni ey pîr-i deyr

Tıfl-ı reh dik imdi bizge ‘ışk elifbîsin okut (NŞ, 79/4)

Şair, deyr pirini muallime ve meyhaneyi de mektebe benzetmektedir. Deyr pirinden öğrenmek istediği ise aşkın alfabesidir/*elifbâ*.

Tıfl-ı reh tabiri çırak veya öğrenci anlamında kullanılmaktadır.

Çocuk Terbiyesi

Ni ‘ayb tilbe köngülni kaçursa nâsihler

Bolur mu tıflga rağbet edîbler sarı (NŞ, 606/5)

Şair, *nâsih*ten ve nasihatlerinden sıkılmasını, çocukların kendini terbiye edenden/*edîb* sıkılmalarına benzetmektedir.

Ey Nevâyî ‘ud dik her dem körer-sin gûşmâl

Gûyiyâ sin tıfl-ı reh çarh-ı muhâlifdür edîb (NŞ, 49/7)

Şair, kendini tıfıla, feleği de bir *edîb*e benzetmektedir.

Beyitte geçen ve kulak bükmek anlamına gelen *gûş-mâl* tabiri ise çocuk terbiyesinde hafif bir şiddetin kabul gördüğünü göstermektedir.

Çocuk ve Yaramazlık

Perî-veş tıfllardın her zemân artar cünûnum kim

Birürler hûş u ‘aklım kuşlarıga taş atardın rem (NŞ, 427/5)

Perinin deliyi korkuttuğu gibi, peri kadar güzel çocuklar da şairi korkutmaktadır.

Akl ve *hûş* kuşa benzetilmektedir. Bu kuşlara taş atıp ürkütenler/*rem bir-* ise yaramaz çocuklardır.

Kıldı ‘ayşım subhını ol şûh lu‘bı tîre tün

Tıfl oynap şem‘ öçürgendin song olgan dik tütün (NŞ, 455/1)

Beyitte, oynarken/*lu‘b* mumu söndürmek, çocuğun bir başka yaramazlığı olarak kaydedilmektedir.

Hezl iter könglüm bile ol şûh u könglüm tartar âh

Tıfl dik kim dûd iter ot birle her dem oynaban (BV, 457/7)

Çocuğun ateşle oynayıp duman çıkarması, sevgilinin âşığın gönlü ile oynayıp dumanlı ahlar çekmesine sebep olmasına teşbih edilmektedir.

Bu çemen içre her gülî kim açılur figân ki bar

Hâdise tıfl muntazır üzmek üçün mekîn ara (NŞ, 21/8)

Beyitte, çocukların çiçekleri kırması diğer bir yaramazlıkları olarak kaydedilmektedir.

Bir yügürük tıfl irür kirpiklerim içinde yaş

Kim yıkılıp sançılıptur her tarafdın hâr anga (FK, 9/2)

Beyitte, gözyaşı, yaramaz bir çocuğa benzetilmektedir.

Yaramaz bir çocuğun dikenlerin arasında kalışı, düşmesi ve her tarafına dikenlerin batması temsili olarak, göz içinde birikip aşağıya doğru hareketlenen ve aktığında da kirpiklerle temas eden gözyaşı damlamasına teşbih edilmektedir.

Kilding âfet berkidin cânımga ot yakmak heves

Tıfl ot yakmak üçün kılgan dik ot çakmak heves (FK, 250/1)

Âşığın gönlünü afet yıldırımıyla yakma hevesinde olan sevgili, ateş yakmak hevesiyle çakmakla oynayan yaramaz ve meraklı bir çocuğa benzetilmektedir.

Ni tang könglüm eger mecrûh olup kan barsa zahmıdın

Ki üzgen gonçe dik bir tıfl-veşning pây-mâlidür (FK, 201/5)

Sevgilisini yaramaz bir çocuğa benzeten şair, gönlünü ise çocuğun kırıp, sonra da ayaklarıyla çiğnediği bir gül goncasına benzetmektedir.

Şuhlar sındurdılar nakd-i hayâtım şâhını

Ol sıfat kim bolgay etfâl ilgidin serkend şâh (FK, 116/5)

Beyitte, fidan ve dalların başlarını kesen bir çocuk ile âşığa eziyet ederek adeta onun hayat ağacının dallarını kıran sevgili arasında bir teşbih kurulmaktadır.

Çocuğun çiçek, dal fidan gibi bitkilere karşı olan hoyratlığı, şairin, çocuk algısını şekillendiren unsurlar arasında bilhassa dikkat çekmektedir.

Kahr ile cânımnı alsa mug-beçe iy pîr-i deyr

Bâk imes yüz cân bu tıfl-ı tünd-hûyung sadkası (FK, 644/6)

Muğ-beçe, meyhanede çalışan çırak demektir. Yaşı küçük olduğundan tıfıla mukabil olarak geçmektedir. Bu meyhane çıraklarının ilgisizliği, sabırsızlıkla

şarap bekleyen müşteriler için son derece dayanılmaz olduğundan, şair, adeta canı alınmış gibi sıkılmaktadır.

Meyhane çırağı, ilgisizliği yüzünden yaramaz tabiatlı bir çocuğa benzetilir. Yaramaz çocukların düzelmesi için sadaka verilmesi gibi bir âdete de telmih yapan şair, ben sadaka olarak canımı versem o yine de düzelmez demektedir.

İy köngül gül-zâr-ı vaslıng subhıdın nâlende kuş

Yok ki etfal-i firâkıng ilgidin perkende kuş (FK, 259/1)

Bitkilere karşı hoyrat olan çocuk aynı şekilde kuşlara karşı da acımasızdır. Ayrılıktan şikâyet eden şair, sevgilisinden ayrı kalan gönlünü, çocukların taş atıp kanatlarını kırdığı kuşlara benzetmektedir.

Rişte-i zülfiga bağlıgdur köngül ol şûhnıng

Tıfl kuş südrer kibi her sarı reftârı nidür (BV, 186/4)

Beyitte, iple bağladığı bir kuşu etrafta sürükleyerek koşturan bir çocuk tasviri yapılmaktadır.

Çocuk ve Deli

Mecânîn boldılar etfâl taşıdın köp âzürde

Velî baştın ayag bir bolmadı efgâr min yanglıg (FK, 311/5)

Şair, beyitte, çocukların delilere taş atmasını tasvir etmektedir. Kendini de bir deliye benzeten şair, pek çok deli, çocukların taşlarından yaralanmıştır fakat vücudu benim gibi baştan ayağa yaralananı yoktur demektedir.

Gerçi etfâl attı bir bir cism-i ‘uryânımga taş

Kör ki hırmen hırmen oldı cem‘ her yanımga taş (FK, 267/1)

Şair, kendisini çıplak bir deliye benzetir ve çocukların attığı taşlarla etrafının adeta bir taş harmanı gibi göründüğünü söyler.

Tıfllar oynar Nevâyî birle mecnûn dip meğer

Tıfl ikende ol dagı bu kavm ile oynadı köp (BV, 67/9)

Şair, bu beyitte deli ile çocuğun/*tıfl* münasebetine kendi hayatından hareketle baktığını ifade etmektedir.

Şair, âşık olup delirdiğini, küçükken kendisi delilerle nasıl oynadıysa, çocukların da kendisi ile öyle oynadığını söylemektedir.

Taş yagdurgandın etfâl ölmedim öltürdi hecr

Kim su‘ûbetde bular andak imes irdi katıg (FK, 313/2)

Şair, her şeye rağmen, taş atan çocukların ayrılık/*hecr* kadar insafsız olmadıklarını söylemektedir.

Çocukların attığı taşlar yaralamakta fakat ayrılık/*hecr* gibi öldürmemektedir.

Ey Nevâyî tıfllar kavgan zaman mecnûn diben

Bu bahane birle üz leylî-veşing sarı orun (BV, 444/7)

Bu beyitte ise çocuklar deliyi kovalamaktadır.

Tıfıl, Masumiyet ve Güzellik

İl kading zikrin kılurda aksa yaşım tang imes

Tıfl-ı sâfî-tab‘ meyli sözde mevzûn sarıdur (FK, 193/5)

Şair, çocuğu *sâfî-tab‘* yani saf tabiatlı olarak tanımlar ve vezinli söze meyilli olduğunu söyler.

Mâtem özüngge tut ki öler-sin günâh ile

Bî-cürm tıflıng ölgenige ni durur cezâ (BV, 288/4)

Şair, kendini yaşlı ve günahkâr olarak tanımlar. Çocuk ise günahsızdır/*bî-güneh* ve öldüğünde her hangi bir ceza söz konusu değildir.

Çocuk ve İhtiyar

Karıgan vaktda bir tıflga şeydâ boldum

Kim gamıdın karı vü tıfl ara rüsvâ boldum (BV, 430/1)

Şair, ihtiyarladığı bir çağda çocuk yaştaki birine çılgınca âşık olmuştur. Ve bu durumu hem yaşlılar hem de çocuklar arasında rüsva olmasına neden olmuştur.

Ol şâh u min gedâ-min ol tıfl u min karı

Ger bakmasa mining sarı hak bar anıng sarı (FK, 615/1)

Sultan ve dilenci arasındaki fark neyse, çocuk ve yaşlı arasındaki sosyal fark da odur.

Yaşlandığını ve nerdeyse çocuk yaşta olan genç sevgilisinin kendinden tarafa bakmadığını söyleyen şair, haklı olan tarafın sevgilisi olduğunu belirtir.

Karıp ni halga kaldım ki yar kılmas rahm

Niçük ki tıfl kibi zar yıglasam ınalıp (FK, 70/5)

Yaşlanıp güzellik ve zindeliğini kaybeden âşığın yâri de merhametsizse çocuk gibi ağlamaktan başka yapacak bir şeyi yoktur.

Ni üçün boldum kiçig yaşlıglar içre köp sakîl

Gerçi köp zâhir durur sin kesretidin hiffetim (FK, 411/2)

Şair, kendini, küçük çocuklarla vakit geçirmeye çalışan bir yaşlı olarak tasvir etmekte, çokça hoppalık/*hiffet* etse de çocuklar arasında sıkıcı/*sakîl*-kaldığını söyleyerek, kendini eleştirmektedir.

Sülûk u seyr kim körmiş ki ger çille-nişîn karı

Ve yâhud çille içre tıfl u tingdür anda subh u şâm (NŞ, 418/5)

Şair, kendisini erbain çıkaran yaşlı bir kimseye yahut kırkını çıkarmamış bir çocuğa benzetir. Çünkü onun için gece ve gündüzün bir farkı yoktur.

Çocuk ve Masal

Min cihân efsânesi ol şûh meyl itmes n'itey

Gerçi şûh etfâlga dâyim tiler efsâne tab' (FK, 302/5)

Bir âşık olarak âlemde efsane olduğunu fakat sevgilisinin bu efsaneden hoşlanmadığını söyleyen şair, çocuk kadar güzel yahut çocuk yaştaki sevgilisini sürekli yeni efsaneler dinlemek isteyen bir çocuğa benzetir.

Çocuk ve Oyun

Uşattı şîşe vü câm u kadehni bezm içre

Oyun tarîkini tıflâne iyledi ol şûh (BV, 111/3)

Beyitte, sevgilinin aşığın gönlünü kırması, bir çocuğun cam eşyalarla oynayıp onları kırmasına teşbih edilerek verilmiştir.

Ol şûh köngül levhin itip tîre nefesdin

Bir tıfldur el-kıssa ki közgü bile oynar (BV, 166/2)

Bu beyitte şair, gönlünü bir aynaya, sevgilisini de aynaya hohlayarak oyun oynayan bir çocuğa benzetmektedir.

Köz yaşım galtân barur ol ‘ârız-ı dil-cû sarı

Tıfl dik kim agnaban meyl eylegey közgü sarı (NŞ, 619/1)

Bu beyitte de çocuğun ayna ile oynaması işlenmektedir.

Şair, sevgilinin yüzünü bir aynaya, kendisini de ayna ile oynamasına müsaade edilmeyen ve bunun için ağlayan bir çocuğa benzetmektedir.

Sûretingdin ‘akl mecnûn bolgalı bir tıfl irür

Kim kılıptur muztarib kağazda bir timsâl anı (NŞ, 625/5)

Şair, sevgilisini Leyla’ya kendisini de Mecnuna benzetir. Fakat bu Mecnun, bir çocuğun kâğıt üzerine çizdiği ıstırap çeken bir mecnuna benzemektedir.

Çocuk Avutmak

Köngülni kan yaş u gâhî yüzüm bile avutur-min

Sarık kızıl bile andak ki halk tıflın avutmış (BV, 250/3)

Şair, gönlünü bir çocuğa benzetir ve bu çocuğu, sararmış yüzü ve kanlı gözyaşı ile avuttuğunu söyler.

Beyitte geçen *sarık kızıl* ile alakalı herhangi bir bilgiye ulaşamasak da, sarı ve kızıl boyalı bir beşik yahut oyuncak olabileceğini ve halkın bunu çocuklarını avutmak için kullandığını söyleyebiliriz.

Çocuğun Konuşması

La‘li her lafzıda ma‘nî köp turur yok tıfl dik

Pür edâ-yı ma‘nî iylerde digey bisyâr lafz (BV, 285/3)

Şair, sevgilisinin konuşması ile bir çocuğun konuşmasını karşılaştırmaktadır.

Sevgilinin dudağından çıkan her lafızda çok manalar varken, çocuk, manası olmayan pek çok söz söylemektedir.

Nükte kim mecnûn digey irmes ‘aceb etfâldin

İylemek tekrâr ol sözni vü gavgâ iylemek (FK, 338/4)

Manası çok açık olmasa da beyitte, *mecnûn* kelimesini telaffuz edemeyen bir çocuğun, bu kelimeyi tekrar etmesi istendiğinde kavga etmesi işlenmektedir.

Sevgili ve Tıfl

Kasd-ı can eyler dem-â-dem kim anga yüz can tufeyl

Tıfl üçün gûya kılur her dem çüçüklük sarı meyl (NŞ, 383/1)

Şair, âşıkların tatlı canlarına kasteden sevgiliyi, sürekli şeker/*çüçük* isteyen bir çocuğa benzetmektedir.

Şûhlugdın her dem ol tıfl iyler özge nev‘ nâz

Köngli ister ni kılur hûbî ki bolsa tıfl u şûh (BV, 109/3)

Şair, şuh sevgilinin bazı hallerini, afacan bir çocuğun nazlanmasına ve canının istediğini yapmasına benzetmektedir.

Kaysı işret mîvesi nahl-i hayâtım kıldı fâş

Kim perî-veş tıfllar yağdurgay ol yan munça (BV, 244/1)

Şair, hayatını bir ağaca, eğlenceyi bu ağacın meyvelerine, peri gibi güzelleri ise bu ağacı meyvesi için taşlayan çocuklara benzetmektedir.

Kögsüm açtım her taraf kıldı gümân ol tıfl kim

Laleler birle bizep-min dâğ-ı hûn-âlûd imes (NŞ, 235/3)

Şair, yaralı göğsünü açmış fakat tıfıl yaştaki sevgili yaralarını lâle zannetmiştir.

Yüzni bir tıfl üçün etfâlga meydân yasadım

Yoksa ni veçhe durur kim yügürür yüz sarı yaş (NŞ, 253/2)

Şair, gözyaşlarını çocuklara, yüzünü de koşup oynadıkları meydana benzetmektedir.

Beyitte geçen *yasa-* lafzı, tahsis etmek anlamındadır ve şair, koşup oynamaları için çocuklara tahsis edilmiş bir alandan bahsetmektedir.

Beyitteki *yaş* lafzı, hem gözyaşını hem de çocuğu ifade etmektedir.

Çocuk ve Ölü

Min ölsem eylemeng ol tıflga haber nâ-geh

Ki vehm ölügdin anga kılmagay eser nâ-geh (NŞ, 554/1)

Şair, ölüm haberinin, çocuk yaştaki sevgiliye ansızın söylenmemesini istemektedir.

Şair, ölüden korkmanın/*ölügdin vehm* çocuğa zarar vereceğini düşünmektedir.

2. 143. TİLBE (تيلبه)

tilbe *telbe* delü demektir. (Nevâyî Lügati)

tilbe it *telbe it* kutuz it demektir. (Nevâyî Lügati)

Aykırı sosyal tip. Deli. Aklı başında olmayan. (bknz. *dîvâne*) (bknz. *mecnûn*)

Şairin, kendini yahut gönlünü *tilbe* olarak tanımladığı görülür.

Şaire göre tilbeliğin başlıca sebebi *aşk*tır. Aşkın yanı sıra kişiyi deliliğe sürükleyen diğer nedenler ise *gam*, *şevk*, *sevdâ*, ve *gussa*dır.

Şair, tilbeliği, bir akıl hastalığı olarak tanımlar. Şaire göre tilbeliğe akıl vesvesesi neden olur. Şairin *tilbe* tipini tanımladığı bazı sıfat ve tabirler şöyledir: *Hayrân*, *perîşân dimâğ*, *müşevveş dimâğ*, *şu'ûru yok*, *bî-şu'ûr* ve *derk kılmas*.

Şaire göre tilbelik bir özürdür ve tilbe, her türlü sosyal kuraldan muaftır. Şair, bunu *tekliften halâs ol-* tabiri ile ifade eder.

Şiirde tilbenin dış görünüşü ve kılık kıyafeti çok canlı tasvirlerle yer alır. Şairin tilbeyi tasvir için kullandığı bazı tabir ve sıfatlar şöyledir: *Könkleksiz beden, yingsiz il, tenga taş kolga tiş zahmı, ten yalang, baş açık, cübbe vü destârdan halâs, urunup kıçkırıp ağzı köpüren, cism-i gerd-âlûd, ağzı ot saçan.*

Şair, cemiyetin tilbeye karşı takındığı tavrı, ona dua etmekten onu ayıplayıp, taşlayıp, katletmeye kadar geniş bir yelpazede ele alır.

Cemiyetin tilbeliğe aradığı çareler de şiire mevzu olur. Deli bilhassa cinnet anında kendine ve çevreye zarar vermemesi yahut kaçıp gitmemesi için bağlanır,

zindana yahut eve kapatılır, afyon verilerek sakinleştirilir, deliliğini def etmek için muska yazılır veya efsuna başvurulur.

Bunun dışında, gerçek hayat içindeki deliler/*tilbe* şair tarafından çok canlı tasvirlerle şiire sokulur. Deli narası, kendine zarar veren deliler, çıplak deliler, koşan, kendini ısıran, bağıran, saçma sapan konuşan, hayal âleminde yaşayan delilerden bahsedilir.

Tilbe ile ilgili zikredilen bazı halk inançları, şiirde bu tip ile ilgili dikkat çeken bir diğer mevzudur.

Epitetler: *tilbe : dîvâne, tilber-e-, tilbe-i ‘uryân, tilbelig kıl-, ‘alâlâ iyle-, tilbe it, **(tilbe ile ilgili halk inanışları)** hatrında hiç harf yoktur, ateşe ve suya meyyaldir, ateş yakma hevesindedir, kimseyi tanımaz, kendini bile tanımaz, kendi kendine konuşur, konuşmasında irtibat yoktur, yeni ayı görünce ıstırabı artar ve yerinde duramaz, yeni ayda ve ilkbaharda cinneti artar, peri görünce cinneti artar, hayali varlıklarla konuşur **(tilbenin mekanı)** vîrân, vîrâne, deşt, hâmûn, bâdiye, külhan, ışk deşti, cünûn bâdiyesi, belâ deşti **(tilbenin sıfatları)** üryân, yalangaç, bî-edeb, şeydâ, bî-hod, rüsvâ, hayrân, haste **(tilbenin fiilleri)** tilbelik kıl-, perîni temâşâ kıl-, yügür-, pûye, dağ merhem bile mamugın taşla-, köksüne taş ur-, ignine tiş ur-, na‘l kis-, tenini tişlep kanat-, tüş sagın-, bağda her servni kuç-, ün çik-, alâlâ iyle-, gavgâ iyle-, deşt sarı yüz koy-, yakasın çâk it-, efgân çik-, sürûd tart-, nevha meddi, agzıga ni kilse at-, öz özü birle sözle-, yâve ayt- urunu kıçkırıp ağzı köpür-, ağzı ot saç- sevdâ deştine kaç- **(tilbe ve cemiyet)** Tilbe südre-, boynuga zencîr tak-, taş at-, dua kıl-, zindana kapat-, ayb it-, öye kapa-, ayagıga zevlâne it-, nîş saç-, zencîr birle çik-, katl et-, bend it-, kayd it-*

Tilbe ve Peri

‘Akl uçup bî-hodlug iyler-min yoluksa nâ-gehân

Kimse dik kim tilbelik kılgay perîga uçraban (BV, 457/8)

Beyitte, peri ile karşılaşan birinin delireceğine olan inanca gönderme yapılmaktadır.

Şair, sevgilisi ile ansızın karşılaştığında kendinden geçmesini, peri ile karşılaşan birinin aklını yitirip *tilbe* olmasına benzetmektedir.

Zârdur tilbe köngül kim körünür

Her dem ol hûr-ı perî-peyker anga (FK, 10/3)

Beyitte, kendini tilbeye, huri kadar güzel sevgilisini de periye benzeten şair, delinin peri gördüğünde ağladığı inancına da telmih yapmaktadır.

Bolmasa tilbe perîni min dik

Kim kılur biyle temâşâ güstâh (FK, 112/2)

Delilerin/*tilbe* perileri görebildiği yahut periye uzun uzun bakanın delireceği ile ilgili halk inancına telmih yapan şair, sevgilisini periye, kendini de sevgiliyi uzun uzun seyreden küstah bir deliye benzetir.

Tilbenin Mekânı: *Vîrân, vîrâne, deşt, hâmûn, bâdiye*

Tilbe könglüm yarası hadsiz ten-i ‘üryan ara

İyledür kim yir tutar divâne’î vîrân ara (FK, 21/1)

Gönlünü bir divaneye, aşk yaraları ile harap olmuş vücudunu da viraneye benzeten şair, tilbe gönlüm, bir divane gibi viran vücudumda yatıp kalkıyor demektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı manadadır:

Zahmı köp tende cünûnluk köngül ârâmıdın

Tilbeler meskeni fehm oldı ki vîrâne imiş (FK, 280/5)

Şair, yaralarla kaplı vücudunu bir viraneye, deli gönlünü/*cünûnluk köngül* de orada yatıp kalkan bir *tilbe*ye benzetmektedir.

‘Işk deştide yügürsem ‘aceb irmes ki irür

Tilbege pûye üçün vüs‘at-i hâmûn bâ‘is (FK, 94/5)

Şair, delilerin anlamsız ve amaçsızca koşmalarına telmih yapmaktadır. Beyitte geçen *pûye* ve *yügür-* lafızları koşmak manasınadır. Şair, tilbenin dilediğince koşabileceği bir mekân olarak, geniş bozkır, ova, sahra vb. manalara gelen *hâmûn* kelimesini zikretmektedir.

Bil cünûn bâdiyeside min-min

Kayda bir tilbe-i ‘uryân körünür (FK, 180/3)

Şair, bu beyitte de sahra, çöl ve ova manalarına gelen *bâdiye* kelimesini tilbenin mekânı olarak vermektedir.

Belâ deştide körgen vahş Mecnûnnı mini dagı

Hıred ehli kaşında tilbe körgen dik kalıp hayrân (FK, 473/4)

Şair, *tilbe* ve *mencûn* tiplerinin mekânı olarak *deşt* lafzını zikreder. *Deşt* kelimesi bozkır, çöl, kır, ova vb. anlamlarına gelmekte ve beyitte, içinde vahşi hayvanlar olan ıssız bir yer olarak tasvir edilmektedir.

Tilbe Türleri

Barma kûyige Nevâyî ki kaçar

Yâr sin tilbe-i ‘üryân kirgeç (BV, 100/7)

Şair, *tilbe-i üryân* lafzı ile üzerinde kıyafet olmayan, çıplak bir deliyi tasvir etmektedir.

Çıplak deli, görenleri rahatsız edecek bir durumdadır. Şair, kendisini çıplak bir deliye benzetmekte ve kendine, bu haliyle yârin mahallesine gitmemesini tavsiye etmektedir.

Taşlaban dağlarım merhemi birle mamugın

Tilbedür-min ki çıbanın salıp olgay yalangaç (FK, 104/4)

Beyitte yine çıplak/*yalangaç* bir *tilbe* tasvir edilmektedir.

Şairin vücudunda aşk yüzünden pek çok yara açılmıştır. Bunların üzerine pamuk ve merhem koyulmuştur fakat şair, bunları sürekli kaldırır. Bu hali ile kendisini, kaftanını/*çıban* çıkarıp çıplak bir şekilde dolaşan bir tilbeye benzetir.

Nitip habîb visâlın tama‘ kılay min-i şeydâ

Ki tilbe bî-edeb ü tünd-hûy irür perî asru (NŞ, 511/5)

Âşık şair kendini, aşağı yukarı aynı manalara gelen *tilbe* ve *şeydâ* lafızları ile tanımlamaktadır.

Beyitte *peri* ve *tilbe* ile ilgili bir halk inancına da gönderme yapılmaktadır; perinin karakteri nasılsa musallat olduğu deli de öyle davranır. Burada peri, sert mizaçlı/*tünd hûy* olduğu için *tilbe* de edepsizdir/*bî-edeb*.

Tilbelik sinsiz ey peri manga iş

Köksüme taş urar ignime tiş (NŞ, 266/1)

Beyitte, kendine zarar veren bir *tilbe* tasvir edilmektedir. Ayrılık yüzünden aklını kaybeden âşık şair, çektiği acılar yüzünden de göğsüne taş ile vurmakta ve kendini ısırmaktadır.

Köngül kim her yanıga na'l kestim bolgalı zârıng

Kuşîdür tilbening çemberleri içre giriftârıng (NŞ, 359/1)

Şair, bu beyitte de kendine zarar veren bir *tilbe* tasviri yapmaktadır. İlk mısrada geçen *na'l kis-* tabiri vücuda nal şeklinde yaralar açmak anlamındadır.

Şair, sevgiliye âşık olduğundan beri vücudunun her yerine yaralar açmaktadır. Şair, estetik bir bakış açısıyla, hilal şeklindeki bu yaraları, kuş yakalamak için ip yahut kıl ile hazırlanmış çember şeklindeki tuzaklara, gönlünü de bu tuzağa yakalanmış bir kuşa benzetmektedir.

Şair, aşağıdaki beyitte, bu yaraların nasıl ve ne ile açıldığını tasvir eder:

Tenimde zahmlarga mümkin irmes yahşi bolmak kim

Kanatur min ongalmay tilbelikdin min yaman tişlep (FK, 51/3)

Şair, beyitte, vücudundaki aşk yüzünden açılmış yaraların hiç iyileşmediğini çünkü tilbelikten dolayı ısırıp tekrar tekrar kanattığını söylemektedir.

Şair, yukarıdaki beyitte şeklini tasvir ettiği bu yaraları, bu beyitte dişleri ile ve ısırarak açtığını söylemektedir.

Tilbeye Öğüt Vermek

Zâhidâ birme manga köp pend kim hayvânça bar

Tilbe itni ‘âkıl insan istegen ‘akl örgetip (FK, 69/9)

Şair, kendini kuduz bir ite/*tilbe it*, zâhidi de bu kuduz iti eğitmeye çalışan birine benzetmektedir.

Zahit, nasihat/*pend* vererek âşık şairi terbiye etmeye çalışmakta fakat aşkından deliye dönmüş şair ise *akıl öğretmeye çalıştığın it kadar varsın* diyerek zahide sitem etmektedir.

Kılur cünûn u kadeh men‘ini manga zâhid

Digey mü tilbege bu sözni bolmasâ ebleh (GS, 552/3)

Âşık şair, sürekli olarak cinnet geçirmekte yahut içki içip sarhoş olmaktadır. Bu ikisini kendine yasaklayan zahidi ise ahmak/*ebleh* olarak tanımlanır.

Pendler birdi hıred könglümge yüz şükr iy perî

Tilbe kilding nâsıh anı ‘âkıl itmestin burun (FK, 504/5)

Şair, aklı/*hıred* bir nasihatçiye benzetir. Verdiği nasihatler ise aşktan uzak durmak üzerinedir. Fakat şair, bu *nâsih*i görmeden ve nasihatlerini duymadan önce peri gelmiş ve onu *tilbe* etmiştir. Tilbe olduktan sonra da nasihat/*pend* bir işe yaramamaktadır.

Tilbe İle İlgili Bazı Halk İnanışları

Tilbelikdin gerçi yoktur hatırımda hiç harf

Lîk bes hûb itmişem efsâne-i hicrânnı hıfz (BV, 284/2)

Bu beyitte gönderme yapılan halk inancı şöyledir: Tilbe olan tüm hafızasını yitirir.

Şair, ayrılık/*hecr* acısı ile *tilbe* olup her şeyi unuttuğunu söylemektedir. Bir harf bile hatırlamayan şair, sevgiliden ayrılış hikâyesini/*efsâne-i hicrân* ise asla unutmamaktadır.

Ol ‘arak-nâk âteşîn ruhsârınga meyl ittiler

Tilbeler mâyil bolurlar körseler ot birle su (BV, 511/3)

Şair, sevgilinin su gibi berrak yüzüne ve ateş rengi yanaklarına meyletmesinin nedenini, tilbelerin ateşe ve suya iştiyakları olduğu ile alakalı halk inancına bağlayarak vermektedir.

Aşağıdaki beyitte de deli ve ateş münasebeti işlenmektedir:

‘Işk ara könglüm niçe talpınsa artar şu‘lesi

Otka tüşgen tilbe kılgan sayı tâpâk örtenür (NŞ, 195/5)

Beyitte, tilbenin ateşten çekinmediği inancı işlenmektedir. Ateşten kaçınmayan tilbenin tutuşmasını ve çırpındıkça yanmasını şair, gönlünün aşk ateşine düşüp de yanmasına benzetmektedir.

Tilbe könglüm şu‘le-i ‘ışkıngnı asrar cân ara

İyle kim ehl-i cünûn iylerler ot yakmak heves (FK, 250/2)

Beyitte, tilbenin ateş yakmaya hevesli olduğu inancına telmih yapılmaktadır.

Ol perî çun za‘fdın imdi kişini tanımas

Ey Nevâyî tilbe bol-sin hem kişini tanımas (BV, 568/7)

Tilbe olanın, tüm tanıdıklarını unuttuğuna ve kimseyi tanımadığına inanılır. Bununla beraber *kişi*, insan demektir. Şair, perinin kişioğlunu tanımadığını, bu yüzden *tilbe* olmak istediğini söylemektedir. Yani aklını kaybeden ve deliren *tilbe,* insanlıktan çıkmış kabul edilmektedir.

Aşağıdaki beyitte tilbenin kendini bile tanımadığı söylenmektedir:

Ey peri tilbe-min andak ki özümni tanıman

Öz özidin çü mini kıldı gamıng bî-gâne (NŞ, 568/5)

Şair, sevgilisini periye, kendisini de tilbeye benzetmektedir. Âşık şair, peri kadar güzel sevgilisini görünce kendini bile tanıyamayan bir tilbe haline gelmiştir.

Ey Nevâyî ol peri ‘ışkıda mahrem yokıdın

Tilbeler yanglıg öz özüm birle güft ü gûda-min (NŞ, 474/7)

Beyitte, tilbe ile alakalı telmih yapılan halk inancı, tilbenin kendi kendine konuşmasıdır.

Şair, kendini bir tilbeye benzetir, aşk derdini paylaşacak kimsesi olmadığı için kendi kendine konuşmaktadır. Bu halini ise tilbelerin kendi kendine ve anlamsızca/*güft ü gû* konuşmasına benzetir.

Aşağıdaki beyitte de tilbenin anlamsız konuşması işlenmektedir:

Ger perî sin dik didim yazgurma kim

Tilbe elfâzıda bolmas irtibât (FK, 295/5)

Şair, sevgilisini güzellik bakımından periye benzetmiştir, sevgilinin bu hatalı teşbih için kendisini azarlayacağını düşünür ve *ben tilbeyim benim lafıma bakma* diyerek özür diler.

Beyitte telmih yapılan halk inancı, tilbelerin konuşmasının anlamsız ve alakasız/*irtibât* olduğudur.

Iztırâb itse kaşıng körgeç ni tang şeydâ köngül

Tilbe kim kördi yengi ay olturur mu ornıda (NŞ, 546/5)

Bu beyitteki inanç, tilbe ve *yeni ay* yani hilâl ile ilgilidir. Beyitte, tilbenin yeni ayda daha da delirdiğine ve yerinde duramadığına inanılmaktadır.

Şair, sevgilisinin kaşını görünce duyduğu heyecanı, yeni ayda daha da delirip yerinde duramayan bir tilbenin durumuna benzetmektedir.

Kaş u yüzüngdin eger artar cünûnum ni ‘aceb

Tilbelikke hem yengi aydur meded hem nev-bahâr (GS, 167/2)

Yukarıdaki yeni ay ile ilgili halk inancına ek olarak bu beyitte şair, baharda da tilbeleğin arttığına inanıldığını söylemektedir.

Sevgilisinin kaşını yeni aya, renginden dolayı yüzünü de bahara/*nev-bahâr* benzeten âşık şair, sevgilinin yüzünü gördüğünde deliliğinin/*cünûn* bu yüzden arttığını ifade etmektedir.

Çihre çun açtıng Nevâyîga tang irmes ıztırâb

Kim perî körgeç cünûn ehli kılurlar tilbelik (FK, 341/9)

Beyitte, delilerin peri gördüklerinde deliliklerinin ve ıstıraplarının artacağı ile ilgili bir inanca telmih yapılmaktadır.

Sevgilisini periye benzeten âşık şair, sevgilinin yüzünü gördüğündeki halini de, peri gördüğünde ıstırabı ve deliliği artan bir tilbeye benzetmektedir.

Bes ki şevkung gâlib olmış tilbeler dik iy perî

Yok turur tün kün hayâling birle sözlep harmagım (FK, 432/4)

Şair, sevgiliye olan iştiyakından artık sevgilinin hayali ile konuşur olmuştur. Bu durumunu kendi kendine konuşan tilbelere benzetir.

Tilbe ve Cemiyet

Kahırlar ağzın açıp ‘ışk ehli pûyemdin

Sağ ilge külgü irür tilbe eylegen harekât (GS, 79/6)

Şair, beyitte, tilbe ve cemiyetin münasebetini ele almaktadır. Bir yanda tilbenin halinden anlayıp ona üzülenler varken diğer yanda hareketleriyle dalga geçenler vardır.

Beyitte, birisi tilbenin halinden anlayan diğeri de onunla dalga geçen iki sosyal grup tanımlanmaktadır. Aşk yüzünden delirmiş tilbenin halinden anlayan âşıklar grubu/*ehl-i ʻışk,* delinin çektiği acı ve ıstırap yüzünden koşmasına/*pûye* kahrederken; aşk illetine hiç tutulmamış *sağ il* ise tilbenin bu haline gülmektedir.

La‘li şevkıdın köngül hursend irür hûn-âb içip

Tilbege rengîn su birse mey diben hoşnûd irür (GS, 141/2)

Şair, sevgilinin lal renkli dudaklarını özledikçe kanlı gözyaşı dökmekle yetinmektedir. Bu durumunu, şarap diye renkli su verilip kandırılan bir tilbenin durumuna benzetir.

Cemâ‘atî ki cünûn men‘ini manga kıla siz

Taş atıban ni üçün tilbelerge katıla siz (GS, 211/1)

Şair, bir cinnet halindedir ve bir grup insan kendisine taş atmaktadır.

Disem ki terk-i ‘ışkıng itey bütme ey perî

Kim tilbeler hadîsiga köp i‘tibâr yok(BV, 315/5)

Şair, bir âşık olarak kendini tilbeye sevgilisini de periye benzetir. Çektiği sıkıntılardan dolayı aşkını terk edeceğini söylese de buna sevgilinin inanmamasını isteyen şair, gerekçe olarak da cemiyetin, tilbelerin sözüne itibar etmemesini gösterir.

Tilbelik iyler Nevâyî ey sabâ hâlin meğer

Ol perîga hezl takrîbi bile bildürge-sin (BV, 450/7)

Şair, aşkından delirmiştir ve *tilbelik* etmektedir. İçinde bulunduğu bu durumdan da sevgilisini haberdar etmek istemektedir.

Bu haberi götürecek olan ise sabah rüzgârıdır/*sabâ*. Şair, sabah rüzgârından bu haberi sevgiliye hezele yaklaştırarak/*hezl takrîbi birle* anlatmasını istemektedir.

Beyitte geçen ve dalga geçmek, gülmek, alay etmek anlamlarına gelen *hezl* lafzı, cemiyetin tilbeye nasıl baktığını vurgulamaktadır.

Aşağıdaki beyitte de halkın tilbe ile tehzili söz konusudur:

Tilbe sırrın ilge ger aytur cünûndındur velîk

Hezl irür her dem anı il âşkârâ iylemek (FK, 338/3)

Şair, bu beyitte de cemiyet ve tilbe münasebetini işlemektedir. Muhtemelen aşk yüzünden delirmiş bir tilbe, aşk sırrını bir cinnet nöbeti sırasında ağzından kaçırmıştır. Halk/*il* ise bunu her fırsatta dile getirip onunla dalga geçmektedir.

Şair, tilbenin sırrını söylemesini deliliğine bağlar fakat halkın bunu her fırsatta aşikâr etmesini ise *hezl* olarak tanımlar.

Nevâyî’ning cünûnın ‘ayb kılmang

Kim anı tilberetmiş bir perî-veş (NŞ, 255/7)

Beyitte, cemiyetin delirmiş birini ayıpladığı bilgisi verilmektedir. Fakat şair, kendini peri kadar güzel birinin delirttiğini/*tilberet*- söyleyerek ayıplanmaktan kurtulmak istemektedir. Şairin bu ifadesinden, toplumun, aşk yüzünden deliren kimselere sıradan delilere davranışından farklı davrandığını çıkarmak mümkündür.

Ol perî ‘ışkın dimeng yaşur ki ol teklîfdin

Tilbelik ‘özri bile boldum min-i ‘üryân halâs (FK, 287/4)

Âşık olmak ve sosyal hayatın kabullerine aykırı davranmak uygunsuz bir davranıştır. Bu yüzden aşktan uzak durulmalı yahut aşk, bir sır gibi saklanmalıdır.

Şairden de tam olarak bu istenmektedir. Fakat şair, kendine aşkını saklamasını/*yaşur*- söyleyenlere, deli/*tilbe* olduğunu ve o kuraldan muaf olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.

Beyitte geçen *tilbelik ‘özri* lafzı ile şair, fıkhın *teklif* ve *mükellef* bahislerine de telmihle, deliliği bir özür olarak görmekte ve delilerin her türlü sosyal kuraldan/*teklîf* muaf/*halâs* olduğunu düşünmektedir.

Nevâyî isteme ildin cünûn ‘ilâcın kim

Bu tilbelik ara yok o perîdin özge kişing (FK, 353/7)

Şair, beyitte tecrit yoluyla kendine seslenirken aslında bir *tilbe* olarak içinde bulunduğu durumu hulasa etmektedir: Nevâyî, halktan delilik ilacı isteme, bu tilbelikte sana o periden başka yardım edecek kişi yoktur!

Şair, tilbelerin cemiyetçe/*il* tecrit edildiklerini, tilbenin perilerden başka kimsesinin olmadığını söyleyerek vurgulamaktadır.

Ançа bar ol kûy ara rüsvâlıgım kim bolmışam

Barça rüsvâlar ara min tilbe-i rüsvâ hacil (FK, 383/2)

Beyitte *tilbe-i rüsvâ* izafeti ile rezil bir *tilbe* tasviri yapılmaktadır. İçinde bulunduğu durum, dış görünüşü ve yaptıkları itibariyle şair, *tilbe* tipini rezil bir kimse olarak tanımlamaktadır.

Beytin mazmunu açılacak olursa, aynı güzele âşık olmuş ve delirmiş pek çok *tilbe,* sevgilinin mahallesinde ve evinin etrafında toplanmıştır. Fakat şair, aşkı en kuvvetli olduğu için tüm bu rüsva tilbelerin içinde en fazla utanılacak olanıdır.

Tilbe ve Kuduz İt

Hecride eyle tilbe bolup-min ki tilberer

Her itni yâr kûyide kim zahm iter tişim (BV, 427/3)

Deliler ve kuduz hastalığı arasında bir benzerlik algısına değinen bu beyit, delilerin kudurmuş olabileceğine inanıldığını göstermektedir.

Beyitte, şair, *tilbe* kelimesinin kuduz ve deli anlamlarını tevriyeli kullanarak ayrılık/*hecr* sıkıntıları ile ne kadar delirdiğini, sevgilinin mahallesinde hangi iti ısırsam o da kudurur diyerek mübalağa yollu anlatmaktadır.

Kûyide katliga râzî-min niçük kim tilbe it

Çikseler lîkin takıp boynumga zülfidin resen (FK, 468/4)

Beyitte, mahallede/*kûy* kuduz/*tilbe* bir itin çevreye zarar vermemesi için boynuna ip/*resen* bağlanıp sürüklenerek/*çik*- öldürülmesi/*katl* tasvir edilmektedir.

Kendini tilbe olarak tanımlayan şair, sevgilinin zülfü ile bağlanıp onun mahallesinde sürüklenirse ölmeye razı olduğunu söylemektedir.

‘Aceb yok tatsa her it tilberep agzıdın ot saçkay

Cünûn kûyide tüşken şu‘lelıg bagrım kebâbıdın (FK, 481/5)

Şair, bağrı ateşler içinde yanan bir âşıktır ve delirmiştir. Bu durumun bulaşıcı olduğunu ve sevgilinin mahallesinde bulunan itlerin yanan bağrının kebabından tattıkları takdirde ağızlarından alevler saçacak kadar kuduracaklarını düşünür.

Tilbe ve Gerçeklik Algısı

İy Nevâyî tüş körer-sin mü vatannı dime kim

Tilbe tüş dik sagınur yâd itse hânümânıdın (FK, 486/7)

Daha yukarıdaki beyitlerde tilbenin kendini ve çevresindeki tanımadığı söylenmişti. Bu beyitte ise şair, tilbenin gerçekle hayali karıştırdığını ifade etmektedir.

Tilbe evinden/*hânümân* ve memleketinden/*vatan* uzaktadır. Yahut uzak değilse bile bunları bir düş/*tüş* gibi algılamaktadır.

Tilbelik kör kim kuçar-min bâğ ara her servni

Birisi ol serv-kadd-i sîm-ber bolgay mu dip (BV, 61/5)

Şair, bağda, sevgilisinin boyuna benzettiği servileri tek tek kucaklamaktadır. Bu davranışını ise *tilbelik* olarak tanımlar.

Ol ay hayâli bile tilbe bolmışam kiçeler

Cevâb birge işitmen tümen su'âl bile (NŞ, 536/2)

Beyitte şair, sevgilisini düşünerek tilbe olduğunu söylemektedir. *Ay* ve delirmek/*tilbe bol-* lafızlarına *hayâl* ve gece/*kiçe* lafızları da eklenince ortaya şu

sonuç çıkmaktadır: Şair, ayın doğduğu bir gece vakti hayaller âlemine dalarak delirmiştir.

İkinci mısrada da şair, sevgilisinin bu hayaline yüzlerce soru sorduğunu fakat birine bile cevap verildiğini işitmediğini söylemektedir. Yani şair, bu hayal ile saatlerce konuşmaktadır.

İrür tilbelikdin işim tün ü kün

Hayâl eylemek bile efsâneî (GS, 682/IV/6)

Şair, beyitte, tilbenin, sürekli hayal ve efsane âleminde yaşadığını söylemektedir. Yani tilbe, gerçeklik algısını yitirmiş kimsedir.

Tilbe Narası: ***Ün çik-, 'alâlâ it-, efgân çik-, sürûd tart-, nevha meddi, ayalgu***

Hecr ü fürkat endûhıdın tilbeler dik çikme ün (FK, 687/VII/49)

Şair, bu mısrada ayrılığın ıstırabı ile feryat etmek istemektedir. Bunu da delilerin narasına benzetir. Delilerin, acı yüzünden nara çekip bağırdıkları düşünülmekte ve bu feryatları *ün çik-* şeklinde tabir edilmektedir.

Tilbeler tavrı 'alâlâ iyley

Tilbe itler kibi gavgâ iyley (FK, 689/300)

Beyitte geçen *'alâlâ* ve *gavgâ* lafızları, bağırıp çağırmak ve kavga etmek manalarına gelmektedir.

Şair, tilbe usulü/*tavrı* nara çekmeyi, kuduz itlerin kavga ederken çıkardığı seslere benzeterek tasvir etmektedir.

Ol peri bargaç Nevâyî deşt sarı koydı yüz

Tilbeler yanglıg yakasın çak itip efgân çikip (BV, 55/7)

Beyitte şairin, tilbenin bağırmasını *efgân çik-* şeklinde tabir ettiği görülmektedir. Şair, peri kadar güzel sevgilisi gidince nasıl davrandığını, kendini, yakasını yırtıp feryat ederek koşan bir tilbeye benzeterek tasvir eder.

Hâlimga hecr bezmi ara tartsam sürûd

Bar nevha meddi tilbe köngülning ayalgusı (GS, 598/6)

Şair, ayrılığı bir bezme benzetmektedir. *Sürûd tart-* ve *ayalgu* lafızları, neşeli şarkı yahut Türkü söylemek anlamındadır. Fakat şairin, ayrılık meclisinde söylediği neşeli türküler bile ağıt çekmeye/*nevha meddi* benzemektedir.

Tilbenin Konuşması

Âh otıdın şekve ger eyler Nevâyî ‘ayb imes

Tilbelerning her ni kim ağzıga kilse atılur (GS, 184/7)

Şair, çektiği dertlerden dolayı ah çekip şikâyet/*şevke* etmektedir. Bu durumunu, ağzına geleni söyleyen bir tilbeye benzetir.

Tilbeler dik sözleşür min öz özüm birle müdâm

Çün özümdin özge yok ‘âlemde hem-derdim mining (GS, 365/2)

Şair, beyitte, delilerin kendi kendine konuşmasına telmih yapmaktadır. Kendini aşk yüzünden delirmiş bir tilbeye benzeten şair, kendi kendine konuşmasını ise halimi bu âlemde benden başka anlayan yok diyerek açıklamaktadır.

Ay Nevâyî tilbe könglüm derdini anglay disem

Anca aytur yâve kim bir lafz andın anglaman (GS, 457/9)

Şair, beyitte, delilerin saçma sapan/*yâve* konuşmalarına telmih yapmaktadır.

Şair, gönlünü bir tilbeye benzetir. Derdini anlamak için ona kulak verdiğinde çok şey duyar fakat hiç bir şey anlamaz.

Nevâyî tilberep tâ ol perî kûyige yüzlenmiş

İşitür min figân lîkin hadîsin anglamaydur min (GS, 466/7)

Şair, kendini, delirip sevgilinin mahallesine doğru koşan bir tilbeye benzetmektedir. Figan eden bu delinin ne söylediği ise anlaşılmamaktadır.

Tilbenin Dış Görünüşü

Tenga taş u kolga tiş zahmı ki saldı tilbelik

Fâş kıldı ilge köngleksiz beden yingsiz ilik (NŞ, 331/1)

Şair, bir tilbeyi ele veren dış görünüşünü tasvir etmektedir: Vücudunda ve elinde taş ve diş yaraları vardır, üstünde gömlek yoktur.

Ten yalang ü baş açuk tilbe Nevâyî'ga bak

Kim ni boluptur halâs cübbe vü destârdın (GS, 479/9)

Bu beyitte şair, tilbeyi, hem vücudu hem de başı açık yani çıplak olarak tasvir etmektedir.

Aslında şair, kamuya açık alanda bir nevi zorunluluk olan cüppe ve sarık/*destâr* giymeden dolaşan tilbeye imrenmektedir. Bunu da kendini bu şekilde dolaşan bir tilbeye benzeterek vurgulamaktadır.

Dem urma vü kadeh içkil ki tilbe bolmasa vâ‘iz

Nidin idi urunup kıçkırıp ki agzı köpürdi (GS, 636/6)

Şair, ikinci mısrada, bir tilbenin hal ve hareketlerini tasvir etmektedir: Dövünmek/*urun-*, haykırmak/*kıçkır-* ve ağzı köpürmek.

Şair, istihza yollu, bir vaizin vaazı sırasında elini kolunu sallayıp bağırıp çağırmasını ve ağzından tükürükler saçmasını delirdiğinin alametleri saymakta ve onun sözlerine kulak asılmaması gerektiğini söylemektedir. (bknz. *vâ‘iz*)

Tilbe it dip her taraf yoldın kaçarlar ehl-i hûş

Ot saçıp ağzım yügürsem cism-i gerd-âlûd ile (GS, 555/2)

Şair, üstü başı toza bulanmış/*gerd-âlûd* bir halde ve ağzından ateşler saçarak etrafta koşturan bir tilbe resmetmektedir. Kendini bu tür bir tilbeye benzeten şair, kendini bu halde gören halkın, etrafa kaçıştığını söylemektedir.

Bir Zihin Hastalığı Olarak Delilik ve Çareleri

Cânga yittim ‘akl-ı vesvâsı bile Tingri üçün

Sâkiyâ câmımda afyon iz ki batrak tilberey (GS, 608/6)

Şair, aklının vesveselerinden dolayı nerdeyse ölecek durumdadır; sakiden, çok daha hızlı sarhoş olup dertlerinden kurtulmak için afyon ezilmiş bir kadeh istemektedir.

Şair, burada, tilbe ile ilgili birkaç hususa bir arada değinmektedir. İlk mısrada tilbeliği bir akıl vesvesesi olarak tanımlayan şair, ikinci mısrada sarhoş olup şuurunu kaybetmeyi de bir tür delirmek/*tilber*- olarak tanımlamaktadır.

Veh ki sevdâdur dimâğımda perîşânlıg dagı

Tilbe könglüm içre öz hâlimga hayrânlıg dagı (BV, 628/1)

Şair, tibeyi tanımlamak için *hayrânlıg*, *sevdâ* ve *dimâğ perîşanlıg*-ı- lafızlarını kullanmaktadır.

Sevdâ, aşırı istek ve arzu, melankoli gibi manalara gelmektedir, bir nevi ruh hastalığıdır ve ekseriyetle *aşk* lafzı ile aynı manaya gelecek şekilde kullanılır.

Hayrân lafzı ise şaşkınlık, tutkun olma, âşık olma vb. anlamlarındadır.

Bu iki lafızla, duygularına ve hissiyatına hâkim olamadığını söyleyen şair, *perîşân dimâğlıg* tabiri ile de tilbenin zihninin dağınık ve karmakarışık olduğunu ifade etmektedir.

Didim isley ‘anberîn zülfüngni al başım ‘ivaz

Didi kim sin tilbe başında ‘aceb sevdâ imiş (BV, 267/5)

Beyitte, *tilbe* ve *sevdâ* lafızları birlikte geçmektedir.

Âşık şair, sevgilisine, amber gibi siyah zülüflerine karşılık başını teklif etmektedir. Sevgili ise sen tilbesin ve başında da acayip bir sevda var diyerek bu teklifi kabul etmemektedir.

Tilbe dip kılma Nevâyî'ning 'ilâcın ay hakîm

Kim müşevveşdür anga bir özge sevdâdın dimâğ (GS, 310/9)

Bir üstteki beyitte *perîşân* lafzını kullanan şair, burada yine aynı manaya gelen *müşevveş* kelimesini tercih eder.

Şair, kendisine *tilbe* teşhisi koyup ilaç hazırlamaya başlayan hekime/*hakîm* tilbe olmadığını, dimağındaki karışıklığın nedeninin aşk olduğunu söyleyerek açıklama yapmaktadır.

Ol perîdin lutf eger zulm olsa andak tilbe-min

Kim şu'ûrum yok sivünmeklikke kaygurmakka hem (NŞ, 406/3)

Şair, aşk yüzünden tilbe olduğunu ve şuurunu kaybettiğini ifade etmektedir. Bu bilinç/*şu'ûr* kaybını vurgulamak için ise şöyle demektedir: O sevgili bana zulmetse yahut lütfetse farkına varıp da sevinemem yahut kaygılanamam.

Kiliptür ol perî ey bî-şu'ûr tilbe köngül

Kilip özüngge ni didür-min anglagıl bârî (NŞ, 629/2)

Şair, kendini şuursuz/*bî-şu'ûr* bir tilbe olarak tanımlamaktadır. Bu şuursuzluğu o kadar ileri safhadadır ki ne sevgilinin geldiğinin farkındadır, ne de dediklerini anlamaktadır.

Beyitte geçen kendine gel-/*özünngge kil*- tabirinden şairin, şuursuzluğu, kendinde olmama ve bilinçli olmama durumu olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Yani *tilbe*, kendinde değildir ve söylenilenleri anlayamamaktadır.

Tilbe könglüm pûyesiga 'anberîn bending 'ilâc

Haste canım za'fıga la'l-i şeker-handıng 'ilâc (BV, 93/1)

Şair, beyitte, tilbenin koşmak istemesini ve vücut zayıflığını söz konusu etmektedir.

Tilbenin amaçsızca koşmak istemesi psikolojisini göstermesi açısından mühimdir ve şair, buna çare olarak tilbenin bağlanmasını göstermektedir.

Şair, aşk yüzünden tilbe olduğuna göre sevgilin zülfü ile bağlanmalı ve vücudunun zayıflığına da sevgilinin gül şerbeti gibi gülüşü ilaç olmalıdır.

Meyde afyon izgil ay muğ kim bu iski deyr ara

Tilberer min gussadın ger bir nefes huşyâr min (GS, 494/6)

Beyitte, delirmenin bir başka nedeni ve çaresi verilmektedir. Bu dünyanın sıkıntıları/*gussa* yüzünden delireceğini/*tilbere*- düşünen şair, muğdan mey istemektedir.

Mey, sarhoş eder ve derdi olan insanın dertlerini yatıştırır. İçine afyon ezilince sakinleştirici etkisi artar ve şair dertlerinden daha hızlı kurtulmuş olur. Bir nefes dahi aklının başında kalmasını istememesi, yoksa çıldıracağını düşünmesi şairin, içinde bulunduğu psikolojiyi de göstermektedir.

Deli ile Başa Çıkma Yolları: ***Dua etme, zindana yahut eve kapatma, bağlama, nîş batırma, ayağına ve boynuna zincir vurma, katl etme***

Tilbelik hoştur eger südreseler

Zülfi zencîrini boynumga takıp

Hecr taşı vü selâsil timüri

Tilbelik otını könglümge çakıp (BV, 65/3, 5)

Beyitte şair, bir tilbenin gördüğü muameleyi tasvir etmektedir. Tilbe, boynuna demir zincirler bağlanıp sürüklenir ve taşlanır.

Şair, kendini aşk yüzünden delirmiş bir tilbeye benzetir, atılan taşları ayrılık/*hecr* taşlarına ve boynuna vurulan demir zincirleri de sevgilinin zülüflerine benzetir. Atılan taşların demir zincirlere çarpması sonucu çıkan kıvılcımlardan, şairin gönlündeki aşk ateşi daha da alevlenecektir.

Hırz kalkanı du‘â dır‘ı ni dur ay pârsâ

Çün belâ taşı yağar min tilbe-i ‘üryân sarı (GS, 654/2)

Şair, kendini halkın taşladığı bir tilbeye benzetmekte; bu halini görüp de kendisine dua eden bir pârsâya ise sitem etmektedir.

Duaların kalkan yahut zırh mıdır diyen şair, dindar bir tip olan pârsâ'nın, gördüğü bu haksız muamele karşısında fiili bir müdahalede bulunmayarak yalnızca dua etmesini tenkit etmektedir. (bknz. *pârsâ*)

Tilbereptür Nevâyî ey 'uşşak

Ol idi gerçi fer du'â kılıngız (NŞ, 211/9)

Şair, aynı dertten mustarip olduğu âşıklar grubuna/*uşşâk*, aşkından delirdiğini söyleyerek onlardan dua istemektedir. Şair, aslında duaya karşı değildir. Yukarıda *pârsâ*nın pasif davranış şekline kızmaktadır. Şair, burada âşıklardan dua istemektedir çünkü onlar da dertlidir ve yalnızca dua edebilirler.

Tilbe könglüm kaçsa sevdâ deştiga 'ayb itmengiz

Kıldı gam zindânı içre köp kapalgandın bu iş (NŞ, 259/5)

Delinin yakınları, deliyi bir yere kapatmak durumundadır çünkü bu deli kaçtığında etrafa rahatsızlık vereceğinden toplum tarafından ayıplanmaktadırlar. Şairin, bu uygulamayı, *gam zindânı* şeklinde tanımlamasından pek tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Tilbe, çölde/*deşt* en azından özgürce hareket edebilecek ve ıssız bir yer olduğu için etrafına rahatsızlık vermeyecektir.

Zindân ve *kapal*- lafızlarından hareketle, bu deliler için hususi bir zindan tahsis edildiği düşünülebilir.

Meğer iltür perîler ay füsûn-ger tilbe könglümni

Ki turmaydur niçe kim cismim öyinde kapaydur min (GS, 466/6)

Beyitte, hem delinin eve kapatılması hem de bununla ilgili bir halk inancı işlenmektedir. Bu halk inancı, beytin bağlamında iki şekilde anlaşılmaktadır: Tilbe, periler alıp götürmesin diye bir yere kapatılır; bir yere kapatılsa da perilerin yardım ettiği tilbe oradan bir şekilde çıkar.

Şair, gönlünü bir tilbeye vücudunu de bu tilbenin kapatıldığı eve benzetmektedir. Şair, gönlünü vücuduna hapsetmekte fakat her seferinde gönlü kaçıp gitmektedir. Bu durumda şair, onu bağlamak için bir büyücüden/*füsûn-ger* yardım istemektedir.

Zülf-i sevdâsı Nevâyî'ni çıkardı ildin

Tilbe itti vü ayagıda anıng zevlâne (NŞ, 568/7)

Şair, burada, deliren bir kimse için uygulanan bir teamülden bahsetmektedir: Deliren kimse halkın/*il* arasından çıkarılır ve ayağına kelepçe/*zevlâne* vurulur.

Şair, sevgilinin zülfünün sevdasıyla delirmiştir ve yukarıdaki uygulama kendisine tatbik edilmiştir.

Tilbe könglüm bî-hod u yâr ol taraf yüzlendi vây

Derk kılmas nîşler sançıp haber-dâr eylesem (NŞ, 405/5)

Şair, beyitte, kendinde olmayan/*bî-hod* bir tilbe tasvir etmektedir. Bu tilbe, sevgilisinin tarafına yöneldiğinde onu zapt etmek imkânı yoktur. Deli, sevdiğine gitmek istediğinde ancak şiddetli bir acı hissederse durdurulabilir.

Kendi gönlünü böyle bir tilbeye benzeten şair, o sevgili tarafına yöneldiğinde dikenler yahut demir şişler batırsam da hissetmez diyerek sevgiliye olan iştiyakının ve tilbeliğinin derecesini vurgulamaktadır.

Aşağıda da benzer türde bir *tilbe* tasvir edilmektedir:

Anıng dik tilbe könglüm ol perî kûyige yüzlenmiş

Ki ger zencîrler birle çikerler halk kim yanmas (NŞ, 226/6)

Beyitte istediği tarafa gitmek istediğinde halkın zincirlerle çekseler de mukayyet olamadığı bir *tilbe* resmedilmektedir.

Şair, halk zincirlerle çekse de yoldan çevirmeye muvaffak olamazlar diyerek gönlünü, bu tür bir tilbeye benzetmektedir.

Zülfünge mecnûn köngül baglandı hâtır cem‘ kıl

Tilbe kayda bargusı zencîri yirge südrelip (NŞ, 54/3)

Şair, gönlünü, zincir ile bağlanmış ve hiçbir yere gidemeyen mecnuna ve tilbeye benzetir.

Kayd it köngülge silsile-i zülfin ey hakîm

Kim tilbege münâsib irür bend ile ‘ilâç (NŞ, 95/4)

Deliye münasip bir ilaç düşünen doktora/*hakîm* hitaben şair, en iyisi sen beni bağla demektedir. Şair, ayrıca, delirmesinin sebebi aşk olduğundan, sevgilinin zülfü ile bağlanmayı ister.

Tilbedür nâ-kes rakîbing katl irür vâcib anga

Mundın özge yok ‘ilâcı it kim ol bolgay kutuz (NŞ, 206/4)

Beyitten, tilbeliğin kuduzlukla/*kutuz* ilişkilendirildiği ve çaresi olmadığı için katlinin vacip olduğunun düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Şair, sevgilinin rakîbini tilbe ite benzetir ve öldürülmesi gerektiğini söyler. *Nâkes* lafzı, işe yaramayan anlamındadır, kudurmuş bir köpek işe yaramayacak hatta etrafa zarar verecektir.

Tilbe, Efsûn ve Muska

Tilbe könglümning kuşıdın kan u yüzdin za‘ferân

Kılsalar def-i cünûnum bes durur tumârga (GS, 582/3)

Beyitte geçen *tümâr* lafzı muska demektir. Bu muskanın işlevi ise deliliği def etmektir/*def-i cünûn*.

Şair, ilk mısrada bu muskanın kan ve safran ile hazırlandığına telmih yapmaktadır. Yani bu muska kan ile ve sarı renkli bir kâğıda yazılmaktadır. Şair, kanayan gönlünden kan alınmasının ve kâğıt olarak da sararmış yüzünün kullanılmasının yeterli olacağını söylemektedir.

Ni tang bu tilbe ağzıda sözi dâyim ol aynıng kim

Perî vaslıga ekser il ara efsûn irür bâ'is (NŞ, 91/5)

Şair, beyitte, sürekli, sevgilisi hakkında bir şeyler mırıldanan bir *tilbe* tasviri yapmakta ve tilbenin bu konuşmalarını, perilerle irtibat kurmak için sürekli tekrarlanan büyü/*efsûn* sözlerine benzetmektedir.

Tilbe Taşlama

Min-i tilbe birle Ferhâd arasıda fark köptür

Anga hâre kazmak iş veh ki yagıp başımga hâre (BV, 526/4)

Şair, bir âşık olarak kendini aşkın simge isimlerinden Ferhat ile karşılaştırır. Ferhat, taşı kazarak aşkına kavuşmaya çalışırken, kendisi aşkı yüzünden tilbe olmuştur ve halkın başına taş yağdırmaktadır.

Taş atıp etfâl kim her yan sürer min tilbeni

Kâş bâri kavsalar ol şûh-ı sengîn-dilgaça (BV, 575/6)

Çocukların tilbeyi taşlama sebepleri onu mahalleden kovmaktır. Tilbe şair, çocukların taşlarından kurtulamayacağını fakat en azından kendini taş kalpli sevgili tarafına doğru kovalamalarını ummaktadır. (bknz. *tıfl*)

Tilbelik bağı gül ü nilüferî irkin bu kim

Hem gögerdi halk taşıdın tenim hem boldı rîş (GS, 259/2)

Halkın attığı taşlarla vücudu kızaran ve moraran şair, tilbelik bağının gül ve nilüferle dolu olduğunu söyler.

2. 144. TİLMÎZ (تلميذ)

tilmîz (A.) **1.** öğrenci. **2.** çırak. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Öğrenci. Çırak. (bknz. *şâgird*)

Öğrenci demek olan *tilmîz,* çırak manasına gelen *şâgird* anlamında da kullanılır.

Şiirde, mektepli öğrencilerin kavgası ve terbiye edilmeleri, mektepte öğrencilerin hocanın karşında halka şeklinde oturmaları, öğrencilerin mektepten bir an önce kurtulmak yahut mezun olmak istemeleri gibi bazı malumatla beraber geçer.

Şair, *tilmîz* tipini çocuk/*tıfl* olarak tasavvur etmektedir.

*Fevâidü'l-Kiber*de geçen *tilmîz* redifli bir gazeli aşağıya kaydediyoruz.

Epitetler: *şâgird, üstâd, mekteb, ta'lîm-geh, örgen-*/öğren-, *etfâl, devr ur-, kesb eyle-, kesb it-, tilmîz iste-, âzâdlıg temennâ kıl-/mezuniyet iste-, mahlas iste-*

Kıla alsa lebing allıda Mesihâ tilmîz

Yangı baştın yana tapkay idi ihyâ tilmîz

Şair, ölüleri dirilten Mesîh'in sevgilinin âdeta can bahşeden dudakları karşısında bir öğrenci/*tilmîz* olması halinde çok şey öğrenip yeni baştan ihya olacağını söyleyerek bir *teşbih-i maklûb* yapmaktadır.

Bolsa Ferhâd ile Mecnûn ni ‘aceb şâgirdim

İstesem ‘ışk u cünûnda min-i şeydâ tilmîz

Çılgın/*şeydâ* olan şair, aşk ve cinnette Ferhâd ve Mecnûnu kendine *tilmîz* olarak kabul eder.

Beyitte, *tilmîz* lafzı, çırak anlamına gelen *şâgird* kelimesiyle aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.

Şûhlug mektebide sindin itip kesb etfâl

İylemesler pîr-i üstâdka aslâ tilmîz

Şair, sevgilisine, şuhluğun bir mektebi olsaydı bu mektepte çocuklar/*etfâl* pîr-i üstâddan değil senden ders alırlardı demektedir.

Beyitte geçen *tilmîz*, *kesb it-*, *mekteb* ve *pîr-i üstâd* lafızları tenasüplü olarak kullanılmaktadır.

Üstâd yaşlı/*pîr* lafzı ile birlikte geçerken öğrenci/*tilmîz* tipi çocuk/*tıfl* olarak düşünülmektedir.

‘Işk ta‘lîm-gehidin köngül ister mahlas

Kılgay âzâdlıg andak ki temennâ tilmîz

Şair, gönlünü öğrenciye, aşkı da bir mektebe benzeterek; *mektepten/tâ‘lîm-geh, öğrencinin/tilmîz mezuniyet/âzâdlık temenni etmesi gibi, gönül de bu mektepten mezun olmak ister* demektedir.

Közüng âfet ara üstâd veli hâl ü hatıng

Devr urup allıda örgengeli yagmâ tilmîz

Şair, gözün hemen altında bulunan ben/*hâl* ile sevgilinin ayva tüylerini/*hatt* hocanın karşısında halka şeklinde oturan öğrencilere/*tilmîz* benzetir.

Sevgilinin gözü, kargaşa/*âfet* çıkarma mevzusunda *üstâd*tır, *hal* ve *hattı* ise nasıl yağma yapılır öğrenmek için gözün karşısında halka olup oturan öğrenciler/*tilmîz* gibidir.

Mekteb-i ʻışk ara min tilberedim dimeng kim

Misl-i Mecnûn yana bir bolmadı peydâ tilmîz

Şair, Leylâ ve Mecnûn hikâyesine telmihle, aşktan delirdiğini söylemekte ve *aşk mektebinde mecnun gibi bir öğrenci daha görülmedi* diyenlere sitem etmektedir.

ʻIşk zindânıda gam şâmı Nevâyî ünidür

Kılsa kiç iyle ki mekteb ara gavgâ tilmîz (FK, 135)

Nevâyî, kendisini zindanda bir gam akşamı kederlenip arbede çıkaran bir mahkûma benzetir. Mektepte çocuklar kavga ettiğinde terbiye edildikleri gibi kendinin de terbiye edilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü aşk zindanı âşık için aslında bir mekteptir ve âşığın orada disiplini bozmaması gerekir.

Kiç eyle- tabiri, tokat atarak terbiye etmek manasınadır. Beyitte, *tilmîz*in mektepteki disiplini bozmasının cezası olarak geçmektedir.

2. 145. TÜRK (ترک)

türk T. **1.** Türk. **2.** güzel. (Türkçe-Farsça Sözlük)

turk Maruf sınıf-ı insanîdir. Tazik mukabilidir. Türk b. Yafes b. Nuh aleyhi‘s-selâmın neslinden münşa‘iptir. Mecazen Türkistan ülkesine dahi denir ki bilâd-ı Maveraünnehr‘dir. Türk taifesi gibi cefakâr ve gâretger-i sabr ü karar oldukları ecilden kinaye tarikiyle civan-ı dilsitân ve hâtır-şikâra ıtlak olunur. (Burhân-ı Kâtı‘)

Etnik kimlik. Türk.

Şiirde *türk* tipi, yağmacılığı, esir alıp köle olarak satması, ok atmada ve at binmedeki maharetleri, sarhoşluğu ve güzelliğiyle anılır.

Şairin bazı kullanımlarından anlaşıldığına göre *türk* lafzı etnik olduğu kadar, kültürel ve siyasî bir tanımlamayı da ihtiva etmektedir.

Fiziki olarak ise Türk’ün kaşı ve gözü şiirde kendine ehemmiyetli bir yer bulur. Çekik göz/*kımaç*; geniş göz kapağı/*king kabak* ve *Türkâne kaş* tabir edilen birbirinden ayrı iki hilal şeklindeki kaş *türk* tipi ile alakalı birer güzellik unsuru olarak zikredilir.

Türk tipi, güzellik, iyi ata binme, iyi ok atma gibi müspet bazı hususiyetlerin yanı sıra; sarhoşluk, adaletsizlik, öldürme, yağmalama ve esir alma gibi bazı pejoratiflerle birlikte de kullanılır.

Şairin Türk tipi ile ilgili en sık kullandığı pejoratiflerden biri de sarhoşluktur. Türkün sarhoş olması, arbede çıkarması, etrafa saldırıp kan dökmesinin yanı sıra sarhoş bir şekilde ata binmesi de işlenir. Sarhoş bir şekilde ata binmek, şehir içerisinde muhtemelen pek çok kazaya ve karmaşaya sebebiyet verdiğinden şiirde sıkça vurgulanmıştır.

Epitetler: *Cüci, Çağatay, bî-dâdî Türk, Türk Hindûsı, Türk-i hadeng-efgen, Türk-i mest, Türkâne, Türkâne kaş, kımaç köz, Türk-i Hıtâ, Türk-tâz, yağma sal-, tek ü tâz, târâc, ganâyim al-, Türk-i çâbük, perî-veş Türk, eşheb, rahş*

Türk Kimliği

Neyâyî Türklerning terki tutsa ‘ayb kılmang kim

Anga bir Türkmen-i meh-veş gamı muhkem dolaşıptur (BV, 144/9)

Şair, *Türk* ve *Türkmen*'i birbirinden ayırmaktadır. Bunun etnik bir ayrımdan çok siyasi bir ayrım olduğunu söylemek daha doğrudur.

Şair, *Türk* lafzını Timurlu sahası Türkleri için, *Türkmen* lafzını ise Karakoyunlulara tabi olan ve daha çok Azerbaycan ve Güney Doğu Anadolu'da yaşayan Türkleri tanımlamak için kullanmaktadır.

Türk'ün İdareciliği

Nevâyî iyle ulus hanıga irür ‘âşık

Ki Türk kulları Cücidür anıng u Çağatay (FK, 624/7)

Nevâyî, Han'ın Türk kullarının *Cüci* ve *Çağatay* olduğunu söylemektedir. Cuci ve Çağatay, Cengiz hanın iki oğludur, fakat bu isimle anılan Türk-Moğol kabileleri de vardır.

Şair, *Türk* kelimesini yalnızca etnik bir ad olarak değil, meşru Han'a - muhtemelen Hüseyin Baykara- tabi olan boyların tamamı için, bir anlamda siyasi bir *üst kimlik* tanımlaması olarak kullanmaktadır.

Min ol min ki tâ Türk bî-dâdîdür

Bu til birle tâ nazm bünyâdıdur (GS, 683/51)

Şair, Türk'ün kendine adaletsiz davrandığını ve bu yüzden şiirini Türkçe yazdığını söylemektedir.

Nevâyî itti özin eyle Türk Hindûsı

Ki ehl-i Çin ü Hıtâ boldılar anga Hindû (NŞ, 516/7)

Nevâyî kendini Türk'e sadık bir köle yapınca, Çin ve Hıtay bölgesi ona tabi olmuş, idaresi altına girmiştir. Beyitte, *Hindû* lafzı köle anlamında kullanılmaktadır. (bknz. *hindû*)

Beyitte ayrıca *türk* lafzı sevgilin gözünü, *çin* lafzı kaşını ve zülfünü, *hıtay* lafzı ise yüzünü temsil etmektedir. Şair, sevgilinin gözünden/bakışlarından etkilenerek ona âşık olmuştur. Göz, sevgilinin en etkili silahıdır ve güç merkezidir, sevgilinin saçları ve yüzü gözlerine tabi gibi düşünülmektedir.

Türk'ün Okçuluğu

Okıdın per çıkarmış min ki ol Türk-i hadeng-efgen

Kayan kim gamzesining nâvekin çikmiş manga atmış (BV, 256/6)

Hâdeng-efgen yahut *tîr-efgen* tabiri, yay kurup çeken ve ok atan bir kimseyi tanımlamak için kullanılır. Türk olan sevgilisi, şaire, gamze okları atmaktadır, okçunun nişan alırkenki bakışıyla sevgilinin gamzesi arasında bir teşbih alakası kuran şair, vücuduna fazla sayıda ok saplandığını ve bu haliyle kanatları yeni çıkmış bir kuşa benzediğini söylemektedir.

Açtıng çu zülf ol ikki köz her yan hadeng atmak ni tang

Kim kalmış ikki Türk-i Çin Hindû-yı nâ-ma'dûd ara *(*FK, 23/5)

Bir savaş sahnesini tablolaştıran beyitte, pek çok Hintli asker arasında kalmış iki Türk'ün, can havliyle etraflarına ok saçmaları tasvir edilmektedir.

Beyitte, sevgilin saçları koyu renginden dolayı Hindû'ya, sevgilinin gözü iyi ok atmasıyla ve güzel gözleriyle anılan Türk-i Çin'e, sevgilinin kirpikleri ise oklara benzetilmektedir.

Türk-i Çin tabiri, Çin bölgesinde yaşayan Türkleri tanımlamak için kullanılmaktadır.

Sarhoş Türk

Közin uykuda körgeç öldüm âyâ ölme min nitkey

Kişi gül-şende bî-hod körse Türk-i mest-i bî-bakin (GS, 455/6)

Şiirde, *Türk* kelimesi sıkça *mest* vasfıyla birlikte geçmektedir. Sevgilinin uykulu gözleri mahmurdur ve sarhoş bir Türk'e benzetilir. Sarhoş Türk'ün, karşısına çıkan herkesi öldürmesi gibi sevgilinin gözleri de âşığı adeta öldürmektedir.

Türk-i mestîdür közüng uykuda köz küncide hâl

Ugrı kim kılmış kemîn yanında koygan yâ üçün (GS, 496/5)

Göz, sarhoş bir Türk'e/*türk-i mest*; kaş, yaya; gözün çukurundaki ben/*hâl* ise yanına koyduğu yayı/*yâ* almak için pusu kurmuş bir hırsıza/*uğrı* benzetilmektedir.

Sigritip çıktı yana meydân sarı ol Türk-i mest

Tâ yana kaysı köngül mülkige kılgay türk-tâz (GS, 222/5)

Şair, sarhoş bir Türkün atına atlayıp meydana çıkmasını bir tehlike olarak görür ve bu çalımlı binicinin yine hangi gönül mülkünü yağmalamak için atına bindiğini merek eder.

İmes abraş sipihrîdür şafakdın körgüzüp encüm

Kuyaş Türki anga râkib tang irmes ger irür ser-keş (GS, 265/3)

Şair, şafak vakti gökte yıldızların gözükmesini, güneş atına sarhoş/*ser-keş* bir Türkün binmesi ile açıklamaktadır.

Abraş ala renkli at demektir ve şair, atın üzerindeki bu karışık renkleri sabah vakti gökyüzünde yer yer görünen yıldızlara benzetir. Sabah yani gündüz yıldızın olmaması gerektiğinden hareketle de feleği sarhoş bir biniciye benzetip zamanı şaşırdığını düşünür.

Felek ve burçlar yıldızlardan dolayı bir *abraş*a, güneş de Türk gibi sarhoş bir biniciye benzetilmektedir.

Niçe ser-keşlik hırâmî Türke bardur bir sözüm

İndürüp başıngnı iy serv-i hırâmânım işit (FK, 89/4)

Şair, sarhoşluktan salınan bir Türk güzelini, rüzgârda sallanan bir serviye benzetmektedir.

Türk ve At

İgermes kök hisârı devriga Türk-i felek körgeç

İvürmek eşhebin bir hışt üze çâbük-süvârımdın (GS, 510/5)

Beyitteki *iger*- kelimesi takip etmek anlamındadır.[144] Şair, mealen şöyle demektedir: O felek Türkü, *çâbük süvâr* sevgilimin bir tuğla/*hışt* üzerinde atını/*eşheb* çevirdiğini görünce gök hisarını devr etmeyi bırakır.

Felek, göğün etrafında atını döndürerek süren bir Türk'e benzetilmektedir. Şairin, sevgilisi ise *çâbük-süvâr*dır. Bu, hem hızlı hem de usta at binicisi demektir. Yani şairin sevgilisi bir Türk'ten bile daha usta at binicisidir.

Tuğlanın/*hışt* küçüklüğü ile kalenin/*hisâr* büyüklüğü arasındaki tezat, Felek Türkü ile *çâbük-süvâr* olan sevgilinin at binmedeki ustalığının farkını vurgulamaktadır.

Şair, sevgilisini at binme mevzusunda Türk ile kıyaslamaktadır.

Tûtiyâyı köz tutar min kim kitürseng ay nesîm

Körseng ol bed-mihr çâbük-Türkning cevlânını (GS, 620/3)

Çâbük-Türk ata çok sert ve seri binen Türk demektir. Beyitte Türk her ne kadar *bed-mihr* sıfatıyla ifade edilmiş olsa da şair yine de rüzgârdan/*nesîm*, gözüne sürme çekmek için atının ayağının tozunu getirmesini istemektedir.

Boldı 'îd ol Türk-i çâbük 'azm-i meydân kılgusı

Veh ki il bî-hodlugı cânımnı kurbân kılgusı (GS, 634/1)

---

[144] **igermek** takip etmek, birinin bir şeyin arkasından yürümek; dönmek, döndürmek. (Ali Şîr Nevâyî, **Muhâkemetü'l-Lügateyn**, İki Dilin Muhakemesi, (Haz.) F. Sema Barutçu Özönder; Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, No: 656; Ankara, 1996, s. 116.; (Burhan Paçacıoğlu, **VIII-XVI Yüzyılları arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı**, Ankara Nisan, 2006, s. 246.)

Yukarıya ilk beytini aldığımız gazelinde bir bayram selamlığından bahseden şair, gazeline, Türk'ün at üstünde meydana yöneleceğini ve halkın onu görmek için taşkınlıklar yapacağını tasvirle başlamaktadır.

Şair, gazelin yedinci beytinde *Türk-i çâbuk* olarak tarif ettiği kişinin *sultan* olduğunu söylemektedir.

İy Nevâyî bir perî-veş Türkninig mecnûnı-min

Yok 'aceb her kayda rahşın sürse min hîz iyledim (FK, 452/7)

Kendini *tecrîd* ederek kendine seslenen şair, perî-veş Türkün aşkıyla mecnun olduğunu, atının kendini görünce ürküp sağa sola koştuğunu söylemektedir.

Beyitte şair, *deli peri görünce korkar, at deli görünce ürker* şeklindeki halk inancına telmih yapmaktadır.

Türk ve Yağmacılık

Könglimdin aldı ol köz ârâm u sabr u nakdin

Bir Türk dek ki algay târâc ile ganâyim (FK, 410/5)

Aşığın gönlünden sabır ve huzuru alan sevgilinin gözü; yağma/*târâc* ile ganimet alan bir Türk'e benzetilmektedir.

Bakışlarıyla âşıkların gönüllerini alan sevgilinin gözünün Türk'e benzetilmesi, Türk'ün göz güzelliği ile meşhur olmasından ve yağmacılık etmesinden dolayıdır.

Yağma salurga her taraf atlandı ol sitem-ger

Könglüm vilâyeti saru bu türk-tâz ikin mü (NŞ, 513/5)

Her tarafa yağma salmak için atlandı diyen şair, plansız bir talandan bahsetmektedir. *Yağma sal*manın seferden farkı budur. *Yağma sal-* tabirinin Farsçaya Türk koşusu/*Türk-tâz* olarak geçmesi de bu algı ile alakalıdır.

Türk-tâz iylep köngül aldıng eceldin burna cân

Hisse ayırma anga nivçün ki irmes irdi ceng (BV, 346/6)

Türk-tâz eyleyip ecelden gönlümü ve canımı aldın fakat ona hisse ayırma çünkü bu bir cenk değildir diyen şair, *cenk* olursa hissenin bölüşüldüğü *türk-tâz* olursa ganimetin paylaşılmadığı gibi bir ayrımı verir.

Buzdı hüsn ehli könglüm andak kim

Yağı mülkini türk-tâz ehli (BV, 582/4)

Şair, güzellerin/*hüsn ehli* gönlünü yakıp viran etmesini, Türk-tâz edenlerin düşman/*yağı* mülkünü bozup talan etmelerine benzetmektedir.

İlge aytur zehre yok veh yoksa kay bir türk-tâz

Eyleding kim yüz köngül mülkini vîrân kılmadıng (GS, 354/3)

Burada şair, sevgiliye, halkta yaptıklarını anlatacak cesaret yok yoksa ne zaman bir *türk-tâz* eylesen yüz gönül mülkünü viran kıldın demektedir.

Sikritip çıktı yana meydân sarı ol Türk-i mest

Tâ yana kaysı köngül mülkige kılgay tek ü tâz (FK, 214/5)

Tek ü tâz / تک و تاز hızla hareket etme koşma anlamında, askeri ıstılahta ise *baskın* manasına kullanılmaktadır. Şair, sarhoş Türkün, atına atlayıp meydana çıkmasını, ülkeye/*mük* benzettiği âşıkların gönüllerine akın yapacağına bir işaret olarak görür.

Ger Nevâyî köngli mülki bolsa virân ‘ayb imes

Türk-tâz-ı ‘ışk ol kişverni yağmâ iylemiş (FK, 255/9)

Yine kendi gönlünü bir ülkeye/*mülk-kişver* benzeten şair, sürekli viran olan gönlünü bu durumundan dolayı ayıplamamak gerektiğini çünkü aşkın gönül mülküne *türk-tâz* yaparak yağmaladığını söyler.

Türkün Fiziki Hususiyetleri ve Güzelliği

İşingiz cân u dîn almakdur ey muğ deyri etfâli

Eğer küffâr-ı Hayber-siz ü ger Türk-i Hıtâdur-siz (BV, 204/5)

Muğ deyrinde çalışan çıraklar/çocuklar güzellikleriyle meşhurdur. Şair, bunların güzelliğine kapılıp canını ve dinini kaybettiğini söyler.

Bir *leff ü neşr* sanatı bağlamında, *din* ile *küffâr-ı Hayber*; *cân* ile *Türk-i Hıtâ* lafızları mukabil kullanılmaktadır. Yahudi olan Hayberliler peygamber ve Müslümanlarla şiddetli mücadeleler etmişlerdi. Şairin, *muğ-beçe*'yi Hayber Yahudi'sine benzetmesi onun dinini alacağını düşünmesindendir. Canını almak noktasında ise onu *Türk-i Hıtâ*ya benzetmektedir.

Türklerning kulıdur-min ki nigârımnıng irür

Kaşı Türkâne kabagı king ü közi kımaç (FK, 104/2)

Kımaç köz; çekik göz veya bâdem göz olarak tabir edilen kuyruk tarafına doğru hafifçe daralan göz demektir ve şiirde bir güzellik unsuru olarak zikredilmektedir.

Birbirinden ayrı iki hilal şeklinde olan kaşa *Türkâne kaş* denmektedir. *King kabag* lafzı ise geniş göz kapağını ifade eder. Şairin, beyitte nigârı için saydığı bu fiziki özellikler, Asyatik-Türk tipinin ayırıcı etnik hususiyetlerindendir. Nevâyî, bu fiziki özelliklere sahip Türklerin kulu olduğunu söyleyerek yukarıdaki hususiyetleri birer güzellik unsuru olarak görmektedir.

Ol Türk-i Hıtânıng irür andâk közi kıymaç

Kim nâzdın olmas dimek allıda ki köz aç (NŞ, 100/1)

Hıtay Türkünün gözü o kadar çekiktir ki, nazdan yahut bakmak istememesinden de değildir. O yüzden yanında gözünü açmak yani dikkatli olmak gerekir.

Kıymaç/*kıdmaç* yahut *kımaç* olarak geçen kelime üzerine bazı tartışmalar mevcuttur.[145] Kelimeye şaşı yahut eğri bakışlı anlamı vermek yanlış olacaktır çünkü şair *kıymaç-kımaç* kelimesini bir güzellik unsuru olarak zikretmektedir.

Türk encümga didim hüsn içre sin yâ ol füzûn

Didi kim bolgay anga yüz bende Çerkeş min kibi (NŞ, 624/4)

Çerkeş köleler güzellikleriyle meşhurdur. Şair, Türkün güzelliğine yüz tane Çerkeş kölenin bedel olacağını söyleyerek onun güzelliğini vurgulamaktadır.

[145] Tatar mahbûblarının gözlerinin kuyrığı ki kaşı kuyruğu cânibine letâfetle çekilmiş ola ana dirler. (Nevâyî Lügati-senglâh-Müellif-i Rûmîden naklen.)

Aşağıdaki beyitte de şair, kıymaç lafzını çekik göz manasında ve bir güzellik unsuru olarak zikretmektedir:

Nergis ol göz dik imes ey bâğ-bân köz aç
Ni içün kim ol biri kıymaç irür bu bir tılaç (NŞ, 96/1)?
(Ey bâğbân, gözünü aç, nergis o göz gibi değildir; o kıymaçtır bu talaç.)

Sevgilinin gözünü nergise benzeten bir bahçıvana kızan şair, daha dikkatli bakmasını söyleyerek sevgilisinin gözlerinin çekik/*kıymaç* olduğunu, nergisin ise iç yaprağının iri-yuvarlak/talaç olduğunu söyler.

2. 146. UĞRI (اوغرى)

uğru (T.) gizli. (Türkçe-Farsça Sözlük)

uğrı (T.) hırsız. (Türkçe-Farsça Sözlük)

espîl tehsîl vezninde. At uğrusu ki hemişe pişesi at hırsızlamak ola. (Burhân-ı Kâtı‘)

Aykırı Mesleki tip. Hırsız. Uğru. (bknz. *tarrâr*) (bknz. *şeb-rev*)

Şiirde, *uğrı* tipi ile alakalı gece ve siyah giyinmek vurgusu yapılır. Yan kesicilik yapan *tarrâr*ların simge eşyası olan çengel/*kullâb* denilen âleti şair, gece hırsızlık yapan *uğrı* tipi ile de birlikte kullanır.

Bu tip ile alakalı olarak *hâm bol-*, *kemîn kıl-*, *kûj*, *râkî‘ ol-*, tabirleri aşağı yukarı aynı manaya gelir ve eğilmek, saklanmak anlamını verir. Şair, *uğrı*ların geceleri mesleklerini icra ederken önce bir miktar saklanarak etrafı gözetlemelerini bu lafızlarla vurgulamaktadır.

Yine bu tip ile alakalı kullanılan hile/*bîm* lafzı ise *uğrı*'nın, *gasb* etmediğini, hile ile iş görüp yalnızca çaldığını vurgulamak içindir.

Sevgilinin zülfü ve kaşı, hem siyah ve hem de eğri-kavisli olmasından dolayı siyah giyinmiş ve gece karanlığında pusuda bekleyen bir hırsıza benzetilir.

Epitetler: *halka-i kullâb*, *uğrılıg it-*, *uğrı kibi hâm ol-*, *köngül uğrısı*, *bîm, uğurla-, kemîn kıl-/saklan-, râki‘ ol-, kûj*

Uğrıdur ol zülf vâkıf bol ki bî-had bîmi bar

Halka-i kullâbıga tüşse kulagıng gevheri (FK, 609/6)

Çengel/*halka-i kullâb, uğrı*nın işini yapmak için kullandığı bir gereçtir. (bknz. *tarrâr*)

Hırsız/*uğrı* siyah giyinir, *zülf* bu yüzden *uğrı*ya benzetilir. Şair, çengelini uzatıp kulağındaki küpeyi alabilir uyanık ol/*vâkıf ol* diyerek sevgiliyi uyarır.

Sayısız hilesi var/*bî-had bîmi bar* ifadesiyle şair, hırsızın çeşitli hilelerle mesleklerini yaptığı buna karşı dikkatli olmak gerektiğini vurgular.

Ayrıca, *zülf* ile *halka-i kullâb*; *gevher* ile *uğrı* kelimeleri tenasüplü kullanılmaktadır.

Ni Ka‘be şevkıda sin deyr içinde yâr ile bol

Besâ ki uğrılıg itkey tavâf vaktıda hac (FK, 97/2)

Yek âheng bir gazelden aldığımız beyitte şair, dünyayı bırakıp *fenâ* ve *fakr* tarikine yönelmiş birinden bahsetmektedir. Allahın her şeyi kolaylaştırdığını, farz ve sünnetleri yerine getirdikten sonra başka *riyâzet* ile kendine eziyet etmemeyi dile getiren şair, yukarıdaki beyitte ise meyhanede/*deyr* olsan da yâr/Allah ile ol; Kâbe şevki, tavaf sırasında gönlünden yârini çalar demektedir.

Kalabalıktan yararlanarak tavaf sırasında mesleğini icra eden yan kesicilere de telmih yaparak şair, hac ve Kâbe şevkini, asıl maksat olan Allah aşkını gönülden çalan bir hırsıza benzetmektedir.

Ger uğurluk istemes la‘ling dagı cân nakdidin

Pes nidür uğrı kibi peyveste kaşıng hamlıgı (NŞ, 633/2)

Sevgilinin kaşları eğilerek pusuda bekleyen bir hırsıza/*uğrı* benzetilmektedir. Çalmak istediği ise sevgilinin yakuta/*la‘l* benzeyen dudağı ve âşığın can nakdidir.

Aşağıdaki beyitte de aynı imaj vardır:

Yüzi meh-tâbıda müşkîn kaşı nivçün kûj irür

Uğrılık ger kılmadı ol Hindû-yı mevzûnnı kûj (GS, 231/5)

Sevgilinin kaşı, koyu renginden dolayı önce *Hindû*ya, sonra da eğriliğinden dolayı eğilerek pusuda bekleyen bir hırsıza/*uğrı* benzetilmektedir. Sevgilinin yüzü ay gibi parlaktır ve bu parlaklık bir *meh-tâb* oluşturur, şair bu ışık sayesinde sevgilinin saklanmış kaşlarını görebilmektedir.

Beyitte, *uğrı*'nın gecenin karanlığından istifade ederek saklandığı ve iş gördüğü vurgulanmaktadır.

Kaşı könglüm uğrısıdur râki‘ olmaglık ni sûd

Uğrı baş salgaç kuyı bardur delîl-i i‘tirâf (GS, 316/4)

Şair, beyitte mealen, *gönlümü çalan hırsız kaşlarıdır, eğilmek ne fayda, uğrı başını yere indiriyorsa delil-i i'tirâf kabul edilir* demektedir.

Râki‘ ol- eğilmek demektir. Burada bir mahkeme tasviri yapılmaktadır. Sevgilinin kaşları âşığın gönlünü çalmış fakat duruşmada iki büklüm durmaktadır. Bu halini şair, iyi hâle değil, başını eğerek suçunu itiraf etmeye delil sayar.

Beyit, hırsızların/*uğrı* mahkemeye çıkarılmalarına ve yargılanmalarına telmih yapmaktadır.

Türk-i mestîdür közüng uykuda köz küncide hâl

Uğrı kim kılmış kemîn yanında koygan yâ üçün (GS, 496/5)

Göz/*köz* Türk-i mest'e; kaş yaya; gözün çukurundaki ben/*hâl* ise yanına koyduğu yayı/*yâ* almak için pusu kurmuş bir hırsıza/*uğrı* benzetilmektedir.

Beyitte, *uğrı* tipi ile ilgili iki husus dikkat çekmektedir. Pusu kurmak yahut saklanmak anlamına gelen *kemîn kıl-* tabiri hırsızın bir müddet saklanıp etrafı gözetlemesini tasvir etmektedir. Diğer husus ise sarhoş olup sızmış Türk'ün yanındaki oku alması, *uğrı* tipinin hemen hemen her şeyi çalabildiği anlamına gelmektedir.

Sevgilinin yüzündeki benin/*hâl* uğrı'ya benzetilmesi ise hırsızın gece dikkat çekmemek için siyah giyiniyor olmasındandır.

2. 147. ÜSTÂD (استاد)

ustâd **1.** usta. **2.** öğretmen, hoca. **3.** Tanrı. **4.** üstad. **5.** profesör. **6.** rehber. **7.** ağa. **8.** (hlk.) berber. **9.** maharetli. **10.** mason locası başkanı. (Türkçe-Farsça Sözlük)

sîm-keş Üstâdü'l- meftûlkeş ki sırma-keş tabir olunur Sırma ve kılabdan çeken üstattır. (Burhân-ı Kâtı')

zâvîl Hâbîl vezninde. Üstâd-ı bina ve mimar manasınadır. (Burhân-ı Kâtı')

kâdir-endâz Bi-gayet üstâd-i tir-endâz'a denir ki attığı ok asla hata eylemeye. (Burhân-ı Kâtı')

eflâtun Zamm-ı tâ ile. Eflâtun muhaffefidir ki hâkim-i meşhurdur. Muasır-ı İskender ve üstâd-Aristo'dur. Ergenûn onun ihtira'ıdır. (Burhân-ı Kâtı')

Sosyal tip. Üstat. Usta. Uzman. (bknz. *şâgird*)

Üstâd lafzı şiirde, hem *muallim* anlamında hem de zanaat dallarında usta kimseler için kullanılmaktadır; kılıç ustası ve terzilik gibi.

Şiirde, manevî bir rehberlik için *pîr-i irşâd* lafzının tercih edilmesi ve *üstâd* kelimesinin *zâhir* lafzı ile beraber anılması, şairin *üstâd* kelimesine bakışını vermektedir.

Üstâd tipi ekseriyetle çırak/*şâgird*, öğrenci/*tilmîz* ve mekteb çocuğu/*tıfl-ı mekteb* tipleriyle beraber geçer. *Üstâd* tipinin bu tiplerle münasebeti öğretmen-öğrenci ilişkisi şeklindedir.

Şiirde, *ata* ve *pîr* kelimeleriyle birlikte geçmesinden, *üstâd* tipinin, ihtiyar ve yaşı kemâle ermiş olarak tasavvur edildiği anlaşılmaktadır.

Üstâd-ı ezel izafetiyle de yaratıcı/Allah en kadim *üstâd* olarak tanımlanır.

Epitetler: *ta'lîm bir-, fen, mekteb, oku-, rumûz, ilm, zû-fünûn, hurde-dân, kesb it-, mâhir*

Aşkta Üstâd Olmak

İy ecel sun boyun ol gamzega kim baş çikmes

Her ni ta'lim ki şâgirdga üstâd birür (FK, 176/5)

Sevgilinin gamzesi öldürmek, can almak mevzusunda ecele ders verecek kadar *üstâd*dır.

Usta-çırak/*üstâd-şâgird* münasebetine vurgu yapan bu beyitte, ustanın öğrettiği şeylerde çırağın asla ona başkaldırmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

Kaysı sâhir kim didi kim Sâmirî şâgirdi-min

Didi gamzeng kim irür şâgirdim üstâdıng sining (FK, 365/2)

Yukarıda ecele *üstâd*lık eden gamze, bu beyitte Sâmirî'ye sihirbazlıkta ustalık etmektedir.[146]

Beyitte *üstâd* ve *şâgird*lik ile alakalı sosyal bir algı vurgulanmaktadır. Bir işte kendini uzman olarak tanıtmak isteyenler ustalarının adlarını söyleyerek "ben falanın çırağıyım" demektedir. Burada durum farklıdır. Pek çok sihirbaz vardır fakat bu işte en tanınmış kişi Sâmirî'dir. Kendisini "Sâmirî'nin şâgirdiyim" diye tanıtanlara sevgilin gamzesi, üstünlük taslayarak "senin ustan benim çırağımdı" demektedir.

[146] Sâmirî, dîvân şiirinde sihirbaz olarak anılır. İnsanları dinlerinden çıkaracak kadar tesirli olduğundan sihirbazların üstâdı kabul edilir. Kuranda da Sâmirî'den bahsedilmektedir. (el-A'raf, 148); (Tâhâ, 87, 88)

Şâgirdlik Etmeyen Üstâd Olamaz

İy ecel katl itmek al ol gamzedin ta'lîm kim

Kılmagan şâgirdlig hîç işte üstâd olmadı (FK, 650/4)

Bir *darb-ı mesel* gibi söylenmiş bu beytin ikinci mısrası, usta-çırak münasebetini hulasa etmektedir: Çıraklık etmeyen hiçbir işte usta olamaz.

Üstâdın Yaşı Kemâle Ermiştir

Manga zâhirde ata vü üstâd

Lik ma'nî ara pîr-i irşâd (FK, 689/329)

Beyitte, *ata*, *üstâd* ve *pîr* lafızları yakın manalara gelecek şekilde kullanılmakla beraber, şair *üstâd* lafzını zahiri işlerde ustalaşmış bir kimseyi tanımlamak için kullanırken, *pîr-i irşâd* lafzını ise manada/*ma'nî* ve manevî işlerde yetkin bir kimse için kullanmaktadır.

Üstâd, *pîr* ve *ata* aynı zamanda yaşça bir olgunluğu da temsil eden kelimelerdir. Beyitten, *üstâd* tipinin yaşını başını almış, görmüş geçirmiş bir kimse gibi algılandığı anlaşılmaktadır.

Üstâd ve Aşk

'Akl kim barça hıred ehliga irdi üstâd

Boldı 'ışk ebcedi ta'limide tıfl-ı mekteb (FK, 48/8)

Üstâd burada *mu'allim* manasına kullanılmaktadır. Akıl, *hıred ehli*ne *üstâd*ken, aşk mevzusunda bir okul çocuğu gibi bilgisiz ve tecrübesizdir.

Şair, *akl* ve *aşk* karşılaştırması yaparken aynı zamanda da *aşkta üstâd yoktur* demektedir.

Hecr ü derd ü sabrsızlıg kildiler kâtil barı

Lîk bu fen içre bardur barçaga üstâd 'ışk (FK, 329/4)

Fen lafzı ile beraber kullanılan *üstâd*, bir işin tekniğini, teorisini ve patriğini bilen kimse anlamındadır. Şaire göre *aşk*, öldürme/*katl* mevzusunda *hecr, derd* ve *sabrsızlık*a *üstâd*lık yapacak bir konumdadır.

Üstâd-ı Ezel: Yaratıcı

Kaddide gül-gûn libâs irmes ki üstâd-ı ezel

Berg-i güldin hülle kılmış serv-i ra'nâsı üçün (BV, 486/4)

Şair, sevgilisinin gül renkli bir elbise giymesini, temsili olarak, servi ağacı ve ona dolanmış sarmaşık gülüne benzetir.

Sevgilinin tenini gül renkli elbiseye benzeten şair, *üstâd-ı ezelin* serv-i ra'nâ için gül yaprağından bir hülle diktiğini söyler.

Yaratıcı anlamında kullanılan *üstâd-ı ezel* tabiri ile Allah, usta bir terzi gibi düşünülmüştür.

Üstâd Mualimdir

Ol mekteb ara kim okudung naz rumûzın

Gûyâ ki vefa 'ilmin unutmış idi üstâd (GS, 122/3)

Burada *üstâd* ders okutan *muallim* anlamında kullanılmaktadır. (bknz. *mu'allim*)

Şair, çok nazlı fakat vefasız sevgilisine seslenerek; *naz dersinin inceliklerini okuyup öğrenmişsin ama üstâd sana vefa ilmini öğretmeyi unutmuş* demektedir.

Üstâd: Usta

Tîğ-i gamzengga ecel suyı meğer birmiş kazâ

Kim yasay almaş tik ol nev' hîç üstâd tîğ (NŞ, 301/6)

Kazâ, sevgilinin gamzesinin kılıcına âdeta ecel suyu vermiştir, hiçbir kılıç ustası öyle kılıç yapamaz.

Beyitte *üstâd*, kılıç yapan usta manasına kullanılmaktadır.

Üstâd İşinin Ehlidir

La'l ü gamzeng birle bes kim hurde-dân üstâd sin

Bir nefes bar sin Mesîhâ bir zaman cellâd sin (GS, 498/1)

Sevgilinin la'l renkli dudağı Mesih gibi can bahşederken; gamzesi *cellâd* gibi ustaca can alır.

Hurde-dân üstâd, işinin ince sırlarını bilen usta kişi demektir ve beyitte, mesleğini ustaca yapan bir *cellâd*'ı tanımlamak için kullanılmaktadır.

Gamzengdin öltürmek işin ta'lîm ala kilmiş ecel

Bu nev' üstâde olsa ol az çağda mâhir bolgusı (GS, 651/3)

Sevgilinin gamzesi öldürme işinde ecelden talim almıştır. Az zamanda bu kadar maharet kazanması ise *üstâd*ının iyi olmasındandır.

2. 148. VÂ‘İZ (واعظ)

vâ‘iz (A.) **1.** vaaz veren, vaiz. **2.** öğüt veren. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dinî tip. Vaiz. Vaaz vermekle görevli kimse.[147] (bknz. *nâsih*)

Menfi yönleriyle öne çıkarılarak eleştirilen din görevlisidir. Bilhassa halk ile münasebeti ve dini konudaki samimiyeti noktasında tenkit edilir.

Kendi yapmadıklarını halka salık verir, cehennemle korkutur, pek çok şeyi cennete erteler.

Vâzin üslûbu da sıkça tenkit edilir ve şiirde birçok istihzaya mevzu olur. Mesnetsiz olması yüzünden anlattığı şeyler efsaneye benzetilir; vaazları sırasında sinirlenmesi, bağırıp çağırıp ağzından tükürükler saçması delirdiğine yorulur; halkın vaazlarına gösterdiği ilginin sebebi efsane anlatıp uyku getirmesine bağlanır, kendi yapmadığını/yapamadığını vaaz etmesi tenkit edilir. [148]

Vâ‘iz, bir hatip olarak, belagat noktasından da şairin eleştirisine uğrar.

Vâ‘iz en çok *deyr pîri* ile mukayeseli verilir. İçkiyi yasaklayan konuşmalarıyla kendine cazip gelmeyen *vai*ze karşılık rind şair, hep *deyr piri*ni tercih eder.

Epitetler: *deyr pîri x vâ‘iz, efsâne ayt-, efsûn it-, hezeyân di-/sayıklamak, tahvîf/korkutmak, mühmel/boş laf, feryâd, vâ‘iz üni, tilbe vâ‘iz, vâ‘iz-i ebleh, vâ'iz-i pür-gû, cennet-i- ög-, feryâd çik-, dûzah otını ög-, vasf-ı cennet eyle-, haşv söz, efsâne-veş kelâm, minber tip-, minber uşat-, minber, nutk*

---

[147] Timurlularda *sadr* yahut *şeyhü'l-islâm*a bağlı görevli. (Musa Şamil Yüksel, **Timurlularda Din-Devlet İlişkisi**, s. 161.)

[148] **Mahbûbü'l-Kulûb**, yigirmi törtinç fasl, nasîhat ehli vâ‘izler zikride, s. 129.

Deyr Pîri ve Vâ'iz

Deyr pîri az u nâfi' nükte dir vâ'iz ni sûd

Ger demî efsâne aytur lahza'î efsûn iter (FK, 162/6)

Deyr pîrinin nükteli konuşmasını az ve faydalı/*nâfi'* bulan şair, vâ'izin anlattıklarında fayda/*sûd* bulamaz.

Şair, vâ'izi bazen *efsâne* anlattığını bazen de büyüye/*efsûn* varan şeyler söylediğini belirterek tenkit eder.

Şair, beyitte hitabetin nasıl olması gerektiği ile ilgili fikrini de beyan etmektedir: Az ve faydalı/*nâfi'* olmalı, gereksiz yere söz uzatılmamalı, nükte halinde sunulmalıdır.

Vâ'izâ eylep tama' kan yutmagıl kim pîr-i deyr

La'lidin özge su'âl ehliga in'âm eylemes (GS, 233/6)

Cennet nimetlerinden ve kan rengi kevser şarabından uzun uzun bahseden vâize boşa zahmet çekmemesini söyleyen şair, kendini dilenci/*su'âl ehli* olarak tanımlar ve nimet olarak *deyr pîri*nin yakut renkli şarabından başka şey istemediğini söyler.

Vâ‘izin Hezeyânı

Vâ‘izî kim özi kılmas ‘amel ü ilge birür pend

Ger imes uykuda pes munça ki dir ni hezeyândur (FK, 204/7)

Şair, vaizi kendi yapmadığını halka vaaz ettiğinden dolayı *hezeyân* söylemekle eleştirir. Saçma sapan konuşmak ve sayıklamak anlamlarına gelen bu kelime ile uyanıkken sayıkladığını söyleyerek *vâ‘iz*i istihza yollu tenkit etmektedir.

Rind'in Vâ‘iz Eleştirisi

Vâ‘iz üni sürûd irür işgâl-i ‘işga

Kısmet künide anı ki mey-hâre kıldılar (FK, 199/5)

Sürekli şikâyet ederek konuşan bir vaizin sesini ağıta ve vaazını da şikâyetlerin işgaline benzetilmektedir.

Dem urma vü kadeh içkil ki tilbe bolmasa vâ‘iz

Nidin idi urunup kıçkırıp ki ağzı köpürdi (GS, 636/6)

Vaaz sırasında kızıp kendini kaybeden bir vaizle dalga geçen şair, konuşma sırasında kızmasını, elini kolu sağa sola savurmasını ve konuşurken ağzından

tükürükler saçmasını vaizin delirdiğine yoran şair, diğer insanlara vaizin sözüne kulak asmamalarını ve şarap içmeye devam etmelerini öğüt verir.

Deyr içre bu kün kevser ü mey boldı nasîbim

Tanglaga manga va'de birür vâ'iz-i ebleh (FK, 556/6)

Vaizin öbür dünyayı ve cenneti çokça anlatıp cennetin güzellikleri ve Kevser şarabını tasvirini çok beğenmeyen rind şair, ahmak/*ebleh* olarak tarif ettiği vaizle *bugün meyhânede/deyr zaten içebiliyorum neden bana yarına vade veriyorsun* diyerek dalga geçer.

Vâ'izâ min 'âşî irmen hûr u cennet lâyıkı

Muğ-beçe sâkî makamım külbe-i hammâr bes (GS, 247/6)

Vaiz, huri ve cennetten bahsederek halkı etkilemeye çalışırken şair, huri yerine muğ-beçenin, cennet yerine de kulbe-i hammârın kendine yettiğini söyler.

Nevâyiyâ çü imes nesye nakd birlen ting

Behişt vâ'iz-i pür-gûga vü Herât manga (NŞ, 12/7)

Vaizin bahsettikleri, şaire göre veresiyedir/*nesye*, şair ise peşin yahut nakit olarak gördüğü ve cennete benzettiği Herat'ta yaşamaktadır. Çok konuşan ve yarın gidilecek olan cennetten bahseden vaize karşılık olarak şair, bugün içinde yaşadığı ve cennete benzettiği Herat'ta mesut olduğunu söyler.

Vâ‘iz eyler vasf-ı cennet içre kevser bâdesin

Bol Nevâyî mest hâhî mundagı hâh andagı (NŞ, 583/7)

Kevser, vaizin en sevdiği mevzulardandır, cenneti överken Kevser bâdesinden çokça bahseder. Rind şaire göre orada sarhoş olmakla burada sarhoş olmak arasında pek fark yoktur. Yeter ki sarhoş olsun.

Âşık, Aşk ve Vâ‘iz

Yüz ü kaddıga hûr ü Tûbî ohşar dip sin ay vâ‘iz

Yırak irmes söz ayturda gehî kılsang te‘emmül hem (GS, 409/5)

Yüzüne huri, boyuna tûbâ benzer diyen vaize şair, *bunları anlatırken birazcık sen de heves etsen* demekte ve vaizi aşktan yoksun görmektedir.

Ögüp cennet gülin vâ‘iz tiler kim eylesem südâ

Niçe iski diremga Yûsufnı veh körgil idrâkin (GS, 455/8)

Vaiz, cennet güzellerinden övgü ile bahsedip âşık-şairi sevgilisinden vazgeçirmeye çalışmaktadır. Şair, Yusuf’u bulan ve birkaç eski dirhem karşılığında satan tüccarlara benzemediğini idrak edemeyen vaize sitem etmektedir.

Kulak her sözge salma isteseng ‘ışk içre rüsvâlıg

Ki vâ‘iz köp çikip feryâd u nâsıh köp digey mühmel (GS, 380/9)

Âşık olmak dilersen *vâiz*i de *nâsıh*ı da dinleme diyen şair, aşkı anlamadıklarını ve rüsvâlık olarak gördüklerini söylediği ve aşağı yukarı aynı işi yapan *vâ‘iz* ve *nâsih* tiplerinin sözlerine kulak asmamak gerektiğini söyler.

Ayrıca vâ‘izin bağırıp çağırarak, aşkı ve âşıkları yeren hararetli konuşmasını *feryâd*a, nâsıhın öğütlerini de boş manasız sözlere/*mühmel* benzeterek onlarla dalga geçer.

Va‘izâ dûzah otını dagı öger-sin angladım

Kim sanga yoktur hemânâ dâğ-ı hicrandın haber (NŞ, 174/3)

Vâ‘iz, cennetle teşvik ederken cehennemle de korkutur. Cehennemi o kadar anlatır ki şair, onu övdüğünü bile düşünmeye başlar.

Bu arada şair, aşktan yoksun olan vâ‘izin, cehennem ateşinden daha yakıcı olan *hicrân* ateşinden hiç bahsetmediğini de fark eder.

‘Işk men‘ide sözüng çün haşv idi boldum hâmûş

Kılma ey vâ‘iz gümân kim yoldın azgurdıng mini (NŞ, 621/4)

Şair, bir *me‘ânî* ıstılahı olan ve sözü gereksiz yere uzatmak anlamına gelen *haşiv* lafzıyla, vâ‘izin konuşmasını gereksiz yere uzattığını vurgular. Vâ‘izin bu

üslupsuzluğu, şairin vaaz sırasında uyumasına sebep olur ve nihayetinde şair kendini yoldan çıkaranın şüphesiz va'iz olduğunu söyler.

İnsanları hayra teşvik etmesi beklenen vâ'izin onların yoldan çıkmasına sebep olması ise rol beklentisinin karşılanmadığını gösterir. Şair, tenkidini bunun üzerine kurmuştur.

Hecr otı içre manga 'ışk biriptür verzîş

Vâ'izâ dûzah otıdın yana kılma tahvîf (FK, 320/6)

Vaizin cehennem tasvirleriyle maksadı, insanları korkutmaktır. Âşık-şair, vaize hitaben, aşkın alevlendirdiği ayrılık/*hecr* ateşine zaten yanmakta olduğunu, cehennem ateşinden bahsederek tekrar korkutulmaya ihtiyacının olmadığını söyler.

Tamug otın agızga almagay-sin vâ'izâ bir dem

Sanga bolsa firâkım âhıdın yıllar manga bolgan (FK, 512/6)

Şaire göre aşkı bilmeyen vâ'iz, ayrılık ateşinin ahının yakıcılığını bilmiş olsaydı bir kere bile cehennem ateşinden bahsetmezdi.

Vâ'iz'in Halk Üzerindeki Tesiri

Fesâne bâ'is-i halvetdür ilge vâ'izdin

Nidin ki kiltürür efsâne-veş kelâm uyku (NŞ, 518/8)

Şair, bu beyitte vâzin halk/*il* kitlelerince rağbet görmesini, efsane anlatarak onları uyutmasına bağlar. Efsaneye benzeyen bu mesnetsiz vaazlar halka masal gibi gelmekte ve uykularını getiren bu sözlere halk rağbet etmektedir.

2. 149. YÂR (يار)

yâr (F.) يار **1.** dost. **2.** sevgili. 3. can dostu. **4.** Tanrı. **5.** arkadaş, ahbap. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Dost. Sevgili. Arkadaş. (bknz. *dost*) (krştnz. *ağyâr*)

Yâri olmayan kişi kimsesiz/*bî-kes* ve yalnız/*yalguz* olarak tanımlanır.

Yâr; tanıdık, bildik, dost, sevgili, arkadaş, Allah, peygamber gibi manalara gelirken yârin dışında kalanlar diğerleridir ve *ağyâr, gayr, barça, özge, alar* ve *il* lafızları ile tanımlanırlar.

Yâr, güzel ve naziktir. *Hûb, hüsn, kara kaş, kara göz* ve *büt-i sîmîn-beden* lafızları onun güzelliğini tarif etmek için kullanılan pek çok sıfattan birkaçıdır.

Yâr; *azîz* ve *ercümend*tir; yârin; *muvâfık, vefâ-dâr, hem-nefes, hem-dem* ve *hem-derd* olması beklenir.

Fakat yâr, âşığı yâd etmez, feryadına yetişmez, onun gönlü demirden bir hisardır, terahhüm etmez, tebessüm etmez, bakmaz, *bî-dâd* eder, hezl eder, pervasızdır.

Bî-vefâ, fâriğ, bî-pervâ, sitem-kâr, cefâ-ger ve *nâ-dân* lafızları yârin şahsiyetini hülasa eden pek çok menfi sıfattan yalnızca birkaçıdır.

Yârin karşısında âşık, it kadar değerli değildir, ölüp gitse ondan haberi bile olamaz. Yârin âşığa iltifatı yalızca *îmâ, işâret* ve *cilve* şeklinde tezahür eder. Bunlar da âşığa eziyet etmek yahut onu öldürmek içindir.

Tüm bunlara rağmen, âşık, *cevr* yahut *lutf* fark etmez, yardan gelen her şeyi hoş karşılar, yârin isteklerini emir telakki eder, bütün cevr, sitem ve cefalarına katlanır fakat onun ağyâra mültefit olmasına tahammül edemez.

Âşığın en büyük hayali yâre *vuslat*tır. Âşığın tüm istediği yâre kavuşmaktır; yâr ile mey içmek ise âşığın en büyük saadetidir. Yardan, ayrı kalmak ise âşığın en büyük korkusudur. *Hecr*, *hicrân*, *cüdâ*, *firâk*, *fürkat* gibi lafızlarla tanımlanan bu ayrılık, âşığın ölümüne sebep olur.

Müdde'î ve *rakîb* tipleri, âşığın yâre kavuşmasının önündeki en büyük iki engeldir.

Yâre kavuşmak için onu *taleb* etmek gerekir. Fakat onu talep etmek ona kavuşmak için yeterli değildir.

Epitetler: *dil-dâr, hûb, hüsn, kara kaş, kara göz, büt-i sîmîn beden* ***(yârin bazı menfi hususiyetleri)*** *fâriğ, cefâ, ezâ, sitem-kâr, şûh, cefâ-kâr, bî-vefâ, nâ-dân, mihr-bânsız, pervâsız*

Yâr ve Âşık

Nevâyiyâ sanga ger yârdın garazdur yâr

Cefâ vü lutfını körseng kirek berâber hoş (BV, 251/7)

Şaire göre âşığın yârdan beklentisi yalnızca yâr olmalıdır. Yardan, ister *cefâ* ister *lutf* gelsin âşık her ikisini de hoş karşılamalıdır.

Niçe kim katl bile nâz irür yârga iş

Ölmek ü ‘arz-ı niyâz oldı min-i zârga iş (BV, 255/1)

Şair, beyitte yârin ve âşığın rollerini vermektedir. Yârin işi öldürmek ve naz etmektir; âşığın işi ise ağlamak, ölmek ve niyazını arz etmektir.

Gerçi yâr itmedi hergiz min-i nâ-şâdnı yâd

Lîk anıng yâdı bile könglüm irür her dem şâd (BV, 125/1)

Yâr, âşığı hiç yâd etmez, âşık ise yâri her yâd ettiğinde gönlü şad olur.

Nevâyî yâr feryâdıngga yitmes

Anıng fâriğlıgıdın iyle feryâd (BV, 117/9)

Yâr, âşığa karşı umursamaz yani *fâriğ* davranır. Âşık şair, tecrit yolu ile kendine, yârin feryadına gelmeyeceğini, asıl onun bu pervasızlığı için feryat etmesi gerektiğini söyler.

Yok turur haddim dimekde yâri-min yâhod iti

İtlerige her kişi yâr ol kişining yâri-min (FK, 497/3)

Bir âşık olarak şair, yârin yâriyim hatta yârin itiyim demeye cüret edememektedir. Kendisini ancak, yârin itlerine yâr olan birinin yâri olarak görebilmektedir.

Beyitte, şair, yâr karşısında âşığın statüsünü vurgulu bir şekilde vermektedir.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

Nevâyî kiç visâl ümmîdidin kim Hak sini bî-had

Zelîl ü zâr u yaringni ʻazîz ü ercmend itmiş (FK, 274/9)

Şair, yar ve âşığın kavuşmasının mümkün olamayacağını söylerken her ikisinin statülerini de vurgulamaktadır: Âşık, yetersiz/*bî-had*, düşkün/*zelîl* ve ağlayan/*zâr* iken yâr, *azîz* ve *ercümend*dir.

Sîm eger cân nakdidür iylerde her mikdâr harc

Yârga harc olsa yâhod kılsa anı yâr harc (FK, 99/1)

Âşığın canı, yârin istediği gibi tasarruf edebileceği nakit para gibidir.

Yâr, Âşık ve Diğerleri: ***Ağyâr, gayr, barça, özge, alar, il***

Yâr ile ahbâb mindin ayru vü min barçadın

Yok ʻacab ger barçanıng derdiçe bolsa minde derd (BV, 122/2)

Yâr ve *ahbâb*tan ayrı olduğu için âşık şair, herkesin toplamı kadar derdi olduğunu düşünür.

Şair, beyitte, ben/*min*, *yâr, ahbâb* ve diğerleri/*barça* olmak üzere dört kişi-grup tanımlamaktadır.

Belâ kör ki ağyârga körgüzür yâr

Nihân mihr ü bizge cefâ âşkârâ (BV, 35/2)

Şair, yârin, ağyara gizli şefkat ve muhabbet/*mihr* gösterirken âşığa açıkça *cefâ* etmesini bir bela olarak tanımlamaktadır.

Yârdın her niçe bî-dâd olsa iyler-min kabûl

Lîk bolsa gayr birle mültefît makbûl imes (FK, 253/3)

Âşık şair, beyitte, yârin kendine istediği kadar haksızlık edebileceğini fakat *ağyâr*a iltifat etmesini kabullenemeyeceğini söylemektedir.

İy Nevâyî özgeler makbûl u sin merdûd üçün

Yâr alarnı mahrem iylep sinni mahrûm istedi (FK, 620/7)

Şair, beyitte, diğerleri ve onlar manalarına gelen *özgeler* ve *alar* lafızları ile iki farklı öteki/*ağyâr* grubu tanımlamaktadır.

Yâr ise hep diğerlerine iltifat göstermektedir.

Yâr Nasıl Olmalıdır, Nasıl Olmamalıdır?

Kişige bolmasun bu nev‘ ikki yâr kim ölgey

Birining iştiyâkıdın birining ibtilâsıdın (FK, 525/8)

Şair, iki türlü menfi yardan bahsetmektedir, birisi aşığı bekletir, diğeri ise aşığın başına bela açar.

Şair, bu türlü yarların iştiyakının ve belalarının öldüreceğini düşünerek her ikisini de istememektedir.

Her gedâyî kim cihânda bir muvafık yârı bar

Hızr ‘ömri vü Sikender haşmetidin ‘ârı bar (BV, 183/1)

Beyitte geçen, *muvâfık yâr* tabiri uygun ve münasip bir yâri tanımlamaktadır. Şair, bu dünyada muvafık bir yar bulan bir kimsenin Hızır'ın ömrünü, İskender'in de haşmetini istemeyeceğini söylemektedir.

Barı hem-demler içinde ferdim

Yârim ü hem-nefes ü hem-derdim (FK, 689/355)

Beyitte geçen *hem-dem* lafzı birlikte vakit geçirilen kimse demektir. Şair, *yâr*i bu kişilerden ayrı/*ferd* tutar. Çünkü *yâr*, yalnızca vakit geçirilen bir arkadaş değil aynı nefesi soluyan/*hem-nefes* ve aynı derdi paylaşan/*hem-derd* bir kişidir.

Harâb irdim eğer yâr-i sitem-kârım cefâsıdın

Öler-min bu zamân yâr-i vefa-dârım ‘ezâsıdın (FK, 525/1)

Âşık şair, sitemkâr yârinin cefalarıyla harap olduğunu şimdi ise vefalı yârinin ezaları ile ölmekte olduğunu söylemektedir. Yani, yârin sitemi de vefası da aşığa eziyet etmektir.

Yârin Bazı Menfi Hususiyetleri

Niçe könglüm yara bolsa rahm kılmas yâr anga

Niçe bagrım tolsa kan bakmas demî dil-dâr anga (FK, 9/1)

Yâr merhametsizdir. Şair bunu, gönlüm ne kadar yara olsa da merhamet etmez, bağrım ne kadar kan dolsa da bir kere bile bakmaz diyerek vurgulamaktadır.

İy Nevâyî yâr lutf iylep tileptür turmagıl

Gerçi köp bi-dâd mümkindür anıng peygâmıda (FK, 20/9)

Beyitte geçen *bî-dâd* lafzının, adaletsizlik, zulüm, kötü davranma, işkence gibi manaları vardır. Tüm bunlara rağmen âşık şair, kendisini çağıran yârin yanına derhal gider.

Çu yâr könglide bolsam belâ manga yavumas

Bu vechdin ki timürdin bolur hisâr manga (FK, 15/3)

Yârin gönlü demirden hisardır, girmeyi başarabilirsem hiçbir bela bana ulaşamaz diyen şair, yârin ne kadar katı kalpli olduğunu tersinden bir söylem [149] ile tekit etmektedir.

Za‘fdın bî-rahm yârimga yitip irmiş gezend

Şâyed itkey rahm derdimga çu bolmış derd-mend (FK, 797/1)

Şairin yâri, zayıflıktan mustariptir. Bu durumda şair, merhametsiz yârinin belki şimdi kendi halini anlayıp da merhamet edeceğini düşünür.

Hâlime yâr terahhum kılmas

Yıglasam zâr tebessüm kılmas

İy Nevâyî kıya baktı dime kim

Könglüme yâr terahhum kılmas (FK, 235/1, 7)

Yâr, âşığın hâline merhamet etmez, ağlasa gülümsemez, yan bakışı bile âşığın gönlünü almak için değildir.

---

[149] *Te'kîdü'z-zem bimâyüşbihü'l-medh*

Yâr Kelimesinin Diğer Bazı Anlamları: ***Allah, peygamber, sevgili, dost…***

Ey Nevâyî yâr yâdında melek mahrem imes

Fakr âdabı ara tecvîz kılma zikr-i cehr (BV, 141/7)

Burada şair, *yâr* lafzını yaratıcı/Allah manasına kullanmaktadır. Yâri yâd etmekten murat ise Allah'ı zikretmektir.

Şair, bazı mutasavvıfların sesli zikre cevaz vermelerini tenkit etmekte, bunun gizli olması gerektiğini hatta meleklerin bile duymayacağı şekilde yapılmasının daha uygun olduğunu ifade etmektedir.

Yâr bolmak tang imes min zâr-ı rüsvâ birle dost

Kim perî gâhî bolur mecnûn-ı şeydâ birle dost (BV, 83/1)

Beyitte geçen *yâr* ve *dost* lafızları sevgili manasınadır. Kendini, rüsva bir mecnuna ve ağlayan bir âşığa benzeten şair, sevgilinin kendisi ile dostluk etmesinin garip olmadığını bazen perilerin mecnunlar ile arkadaşlık edebileceğini söylemektedir. (bknz. *mecnûn*)

Barma kûyige Nevâyî ki kaçar

Yâr sin tilbe-i 'uryân kirgeç (BV, 100/7)

Beyitte *yâr* lafzı *sevgili* manasında kullanılmaktadır.

Âşık şair kendini çıplak bir deliye benzetir. Bu haliyle sevgilinin mahallesine gittiğinde sevgili ondan korkup kaçacaktır.

Hoş turur bir tîre şâm-ı hecr iki yâr uçraşıp

Tanışıp bir birlerin muhkem kuçuşup yıglaşıp (FK, 62/1)

Gazelin devamında iki yârin karşılaşıp dertleşmesi anlatılmaktadır.

Bezm ara ger hâzır u ger gâyib olsun bâk imes

Tingri yâri kayda bolsa yâr bizge yâr ise (FK, 560/2)

Beyitte geçen *tingri yâri* lafzı, Allah dostu manasınadır.

Yâre Vuslat

Visâl devletin ol kün özümge cezm ittim

Ki hecr gussasın itti havâle yâr manga (FK, 15/2)

Şair, âşık olarak yâre kavuşmayı hedeflemiştir fakat yar onun yerine ayrılık elemini vermiştir.

Diseng ki yâr ile hem-hâne bolga-sin bolgıl

Diyâr u mülkdin âvâre hânümândın kiç (FK, 101/6)

Yâr ile *hem-hâne* olmak için *dîyâr*dan ve *hânümân*dan geçmek gerekir. Yani yâre kavuşmak isteyen bir âşığın vatanından ve evinden vazgeçmesi gerekmektedir.

Yâr vaslıdın vefâ köz tutmasam ‘ayb itme kim

‘Ömr ü devletdin vefâ tutmay durur dânâ ümîd (BV, 125/1)

Şair, bir âşık olarak yardan vuslat beklememektedir. Ömür ve devletin vefasız olduğu gibi vuslat da geçicidir.

Ger Nevâyî yârnıng vaslın temennâ kılsa bar

Eyle kim bolgay gedâ könglide şâh olmak heves (BV, 227/7)

Âşığın istediği, yârine vuslattır. Fakat bu, gedanın şah olmayı hayal etmesi gibi gerçekleşmesi mümkün olmayan bir istektir yani yalnızca bir temenni ve hevestir.

Yâr İle Âşık Arasındaki Tipler: ***Müdde‘î, rakîb***

Vasl kûyide Nevâyî turuban isteme yâr

Müdde‘î barıda ol kûyide ni bâr sanga (BV, 16/7)

Müdde'î, âşığın yâre kavuşmasını engeller. Şair, bunu, tecrit ile kendine o varken, sana o mahallede bir şey yok diyerek vurgular.

Tüşte kördüm yârnı handân rakîbin utruda

Reşkdin her lahza tiş kırçıldatur-min uykuda (BV, 27/1)

Şair, düşte, *yâr*i, *rakîb*i karşısında gülerken görmüş ve kıskanmıştır. Bir *hüsn-i ta'lîl* bağlamında uyurken dişlerini gıcırdatmasını bu sebebe bağlar.

Yâr ile Mey İçmek

Yâr lebi 'aksi tüşüp câm ara

Bâdega cân tu'mı birür kâm ara (FK, 25/1)

Şair, badenin lezzetli olmasının nedenini, bir *hüsn-i ta'lîl* bağlamında, yârin dudağının kadehteki yansıması olarak verir.

İstegey mü hûr-i cennet yanıda kevser suyın

Kim ki yârı birle bir kün bâde içti yandaşıp (BV, 63/4)

Şair, yâri ile oturup da bade içen bir âşığın, cenneti, huriyi ve kevser şarabını artık istemeyeceğini düşünür.

Yârı birle bâde içken nûş-ı cândur kim içer

Yârsız nûş itse rengin bâde kandur kim içer (BV, 178/1)

Şair, beyitte, yar ile bade içmenin cana can kattığını, yârsız bade içmenin ise kan içmek olduğunu söylemektedir.

Yâr çun tuttı kadeh içmen dimek bolmas velîk

Tâ ni hâl olgum yana içkeç min-i şeydâ kadeh (BV, 105/2)

Yâr, kadeh tutunca, çok kötü bir halde bile olsa âşığın içmiyorum demesi uygun değildir.

Yârin Güzelliği ve Nazikliği

Nevâyîga kirektür yâr gül bülbülga bolsun kim

Yüzi allında gül nezzâre kıldım hûb imes ança (FK, 28/9)

Şair, yüzü gülden daha güzel bir yar tasavvur etmektedir.

Nevâyiyâ ni ‘aceb hânümânıng olsa kara

Çu yâring oldı kara kaşlıg u kara közlüg (FK, 340/7)

Yâr, karakaşlı ve kara gözlüdür. Bunlar yârin fiziki hususiyetinden çok, güzel olduğunu vurgulamak için söylenen sıfatlardır. Yani kara kaş ve kara göz bir güzellik göstergesidir.

Nevâyî yâr la'lide uçuktur yoksa yapıştı

Cibinning perridin bir pâre kongan çagda bal üzre (FK, 579/9)

Şair, yârin dudağındaki uçuğu, bala konan bir sineğin kanadının kopmuş bir parçasına benzetir. Bala yapışıp kalması, saydam ve narin olması şairin bu teşbihindeki *vech-i şebeh* unsurlarıdır.

Nevâyî yarga gül-bergi tigse ölgü dik irding

Ni 'ayb ölseng körüp zahm ol büt-i sîmîn-beden üzre (FK, 593/7)

Yârin vücuduna gül yaprağı bile değsin istemeyen âşık şair, onun gümüş bir heykel kadar güzel ve narin bedeninde bir yara görmeye ise hiç dayanamayacaktır.

Cefâlı Yâr Bulmak, Vefâlı Yâr Bulmaktır

Tapılmasa ger yâr-ı vefâ-dâr kem irmes

Andın kişi ger tapsa vefâ-dâr musâhib

Yâr itse Nevâyîni musâhibleri hoştur

Yok bahtı kılurga çu anı yâr musâhib (FK, 53/6, 9)

Vefâ-dâr yâr bulmak zordur. Eğer kişi vefalı yar bulamıyorsa vefalı *musâhib* bulmalıdır. Yani şaire göre, *yâr* yoksa *musâhib* de iş görür.

Musâhib aslında bir sohbet arkadaşı demektir. Yar ile kıyaslandığında çok daha düşük bir arkadaşlık münasebetini ifade eder. (bknz. *musâhib*)

Kim vefâlıg yâr kördi hurrem olsun 'âşıkî

Kim vefâ kılgay cefâ-gerlikde bir yâri anıng (FK, 374/8)

Şaire göre yârin *vefâ*sı *cefâ* etmede süreklilik göstermesidir. Şair, yâri sürekli cefa eden bir âşığa mutlu olmasını söyler.

Yâr köp kılsa cefâ kem kıl Nevâyî nâle kim

Gülge bülbül örgete almas vefâ efgân kılıp (FK, 53/9)

Şair, yârin cefası karşısında çokça inlemesinin bir işe yaramayacağını düşünmektedir. Çünkü çokça figan eden bülbül bile güle vefayı öğretememiştir.

Vefâ yolında Nevâyî öldi vü körmedi gayr-i bî-vefâlıg

Vefâ şi'ârı bilür ki yâriga bî-vefâlıg şi'âr bolgay (FK, 664/9)

Âşık, vefalı olmalı hatta bu uğurda ölmelidir. Yâr ise vefasızlığı kendine şiar edinmiştir.

Dehr kim yâr yok manga anda

Bar ise dagı yok vefâ anda (BV, 26/1)

Şair, bu dünyada yâr bulmak zor iken vefalı bir yâr bulmanın ise mümkün olmadığını düşünür.

Yârin Bazı Fiilleri: *Cilve, cefâ, îmâ, işâret*

Şükrini n'iylep edâ iyley ki iyler cilve yâr

İlni hâlimga mini öz hüsniga hayrân kılıp (FK, 53/7)

Cilve etmek görünmek, tecelli etmek manalarına gelmektedir. Âşık, kendini yâre hayran bırakan bu cilvenin şükrünü nasıl eda edeceğini bilememektedir.

Bir işaret birle öltürdi vü hoş-min kim kilür

Barça ger hod katl üçündür yârnıng îmâsı hoş (FK, 261/3)

Şair, sevgilinin *işâret* ve *îmâ*larını hoş bulmaktadır. Öldürmek için bile olsa bunlar âşığa bir nevi iltifattır.

Yâr İstemek

Yârnı gerçi taleb kılmag bile tapmas kişi

Hem taleb iylep velîkin anı tâlib-ger tapıp (FK, 68/6)

Kişinin *yâr* bulmak için onu talep etmesi gerekir. *Yâr,* talep etmekle bulunmaz fakat onu bulanlar da yalnızca talep edenlerdir.

Yâr isteseng Nevâyî sabr istegil ki dâyim

Kildi visâl işige cehd ü şitâb mâni‘ (FK, 304/7)

Şair, yâr istemektedir ve tecrit ile kendine sabrı tavsiye eder. *Sabr* lafzının zıddı olan *cehd* ve *şitâb* lafızları, acele etmek ve çabalamak manalarına gelmektedir. Şaire göre her ikisi de yâre kavuşmaya engeldir.

Nevâyiyâ sikiz uçmak hevâsıdın kiç kim

Bular mevâni‘ irür yâr ister olsa birev (FK, 531/7)

Şair, beyitte, yâr lafzını Allah manasında kullanmaktadır. Yâr isteyen bir âşık, cennet hevesinden vazgeçmelidir çünkü bu, yâr isteyen birinin istediğine kavuşmasına engeldir.

Yârdan Ayrı Kalmak: ***Hecr, firâk, cüdâ, fürkat, hicrân***

İy köngül yâr firâkıda leb-â-leb mey tut

Dem-be-dem la‘li hayâli bile hâtırnı avut (FK, 74/1)

Âşık, yârin yokluğunda/*firâk* mey içer ve sevgilinin dudaklarının hayali ile gönlünü avutur.

Belâyîdür bu ki mindin hemîşe yâr cüdâdur

Demî bu derd ü belâdın hâlis imen ni belâdur (FK, 808/1)

Şair, beyitte, yârden ayrı/*cüdâ* olmayı bir bela olarak tanımlamaktadır.

İlge bolmış rûh-perver bâg u rûh-efzâ bahâr

Yâr hecridin manga bilmen hazândur yâ bahâr (FK, 809/1)

Şair, yardan ayrı düştüğünde/*hecr* içinde bulunduğu haletiruhiyeyi, baharın da hazanın da kendisi için bir farkının olmadığını söyleyerek vurgulamaktadır.

Min ü garîblıg u hecr ü bî-nevâlıglar

Diyâr u yâr firâkıga mübtelâlıglar (BV, 179/1)

Şair, *hecr* ve *firâk* lafızları ile, yardan ve memleketten/*diyâr* ayrı kalmayı; gariplik/*garîblıg*, müptelalık/*mübtelâlıg* ve nasipsizlik/*bî-nevâlıg* olarak adlandırmaktadır.

Yâr hecri hâh bir kün hâh yüz yıl iy köngül

Zehrdin bir katre vü deryânı ting bil iy köngül (FK, 385/1)

Şair, yârdan ayrı kalmayı *zehr*e benzetmektedir. Zehrin azının da çoğunun da bir olduğu gibi ayrılığın da bir günü ile yüz yılı arasında fark yoktur.

Yârsızlık

Hızr ‘ömri vü Sikender mülki tapkan yârsız

Âb-ı hayvan içre zehr-i bî-gümândur kim içer (BV, 178/3)

Şaire göre *yâr*siz hiçbir şey değerli değildir. Hızır ömrü, İskender mülkü ve hayat suyu da buna dâhil.

Vâdî-i hicrân ara min bî-kes ittim sormadı

Hiç yârî ol taraf barıp bu yalguzdın haber (FK, 170/6)

Yâri olmayan, eşi dostu, arayanı soranı olamayan kimsedir. Şair, ayrılık vadisinde kimsesiz/*bî-kes* kalmıştır ve yalnızdır/*yalguz* çünkü hiçbir yar o tarafa gelmemiş ve kendisinden haber almaya çalışmamıştır.

Geh yarsızlıglar iylep helâkim

Gehî derd ü gam körgüzüp yârlıglar (FK, 158/4)

Şair, bazen yârin dert ve gamından bazen de yârsızlıktan öldüğünü söylemektedir. Şaire göre yâre sahip olmanın bazı sıkıntıları olduğu gibi yârsızlığın da helak edici bazı sıkıntıları olabilir.

Yârsız ifrât ile ger yığlasam ‘ayb itmengiz

Kim irür bu iş manga bî-ihtiyâr ey dostlar (BV, 140/6)

Şair, beyitte yârsız kaldığı için gayri ihtiyari/*bî-ihtiyâr* ve çok fazla/*ifrât* ağladığını söylemektedir.

Bir ehl-i ‘ışknı yâri helâk iyler Nevâyîni

Bu yanglıg yârsız cân minnetin çikmek helâk iyler (FK, 154/9)

Âşıkları yâr helak ederken şair, yârsızlık nedeniyle çektiği mihnet yüzünden helak olmaktadır.

Yârdan Ne Gelirse Hoştur

Cevr ü lutfı her ni kilse şâd-min kim yok turur

İhtiyârım yârdın ger kâm irür ger intizâr (FK, 165/4)

Âşık şair, sevgiliden her ne gelirse mutlu olur, gelen şeyin ehemmiyeti yoktur. Sevgili *cevr* yahut *lutf* edebilir çünkü âşığın sevgiliden beklentisi *kâm* yahut *intizâr*dır.

Rahm eger kılsa Hudâ yâri vü ger tîg çikip

Katl hem iylese zinhâr ki men' iylemengiz (FK, 216/4)

Şair, yârin âşığı öldürmesini Hüda'nın rahmetine bağlamakta ve engellenmemesinin gerektiğini düşünmektedir. Yani yârden gelen *katl* bile olsa, o aslında bir rahmetin neticesidir.

Yârin Bazı Menfi Hususiyetleri: ***Şûh, nâ-dân, sitem-kâr, mihr kılma-, pervâ kılma-, vâkıf irme-, söz işitme-***

Yâr vaslın taptım u mihr âşkârâ kılmadı

İyle kim hicrânı örter çagda pervâ kılmadı (FK, 779/1)

Beyitte şair, yârin pervasızlığını vurgulamaktadır. Ayrılıktan mustarip olan âşık şair, yâre kavuşmuştur fakat yâr bu sefer de açıkça sevgisini göstermemekte yani pervasız kalmaktadır.

Vâkıf irmes yâr cân birsem buzug kâşânede

Şeh ni âgeh haste Mecnûn bolsa bir vîrânede (FK, 780/1)

Şair, yârini şaha, kendisini de bir viranede yaşayan hasta bir mecnuna benzetmektedir. Tıpkı şahın viranedeki bir mecnundan haberinin olmayacağı gibi, yârin de ölse bile âşıktan haberi olmayacaktır.

Niçe kim hod-râylıgdın söz işitmes-sin velîk

Yârlar pendin gehî iy şûh-ı nâ-dânım işit (FK, 89/5)

Şaire göre yâr kendinden başkasının görüşüne ehemmiyet vermez. Yârin bu hususiyetini vurgulamak için şair, *hod-rây*, *şûh* ve *nâ-dân* lafızlarını kullanmaktadır.

Sitemidin kaça alman ki barur

Könglüm ol şûh-ı sitem-kâr sarı (FK, 661/3)

Beyitte şair, *yâr*i *şûh* ve *sitem-kâr* lafızları ile tavsif etmektedir. Âşık şair, bu şuh sevgilinin siteminden kaçmasının mümkün olmadığını çünkü gönlünün hep o tarafa doğru gittiğini söylemektedir.

Yâr ve Âşık

İy Nevâyî gûyiyâ yâring kilür yoksa nige
Muztaribdür-sin tening titrep ‘izârıng sargarıp (FK, 58/9)

Yâri gelince âşık ıstırap çeker, yüzü sararır, titrer.

Kayd-ı zülfeyni çu yâr iyledi zencîr-i irâdet
Tüşti her halkasıdın boynuma bir tavk-ı sa‘âdet (FK, 79/1)

Yârin zülüfleri âşığın iradesini bağlamaktadır fakat bu, âşık şair için bir bağdan çok bir mutluluk çelengidir/*tavk-ı sa‘âdet*.

Çun Nevâyî yâr sarı yüzlenür kaygu kalur
Sâye kalgan dik kiyin hurşîd bolgaç utruda (BV, 27/7)

Yâre yönelen âşığın kaygıları arkada kalmaktadır.

2. 150. YİGİT (یـ یـک یت)

Sosyal tip. Yiğit. Genç. Delikanlı. (krştnz. *karı*)

Yiğit tipi, güzellik ve kuvvet ile birlikte anılır. Bu bağlamda, aciz ve yüzü buruşmuş yaşlı/*karı* tipi ile karşılaştırılır.

Şair, gençlikte şuhluğun hoş karşılanabildiğini söylemekle beraber, şehvetten uzak kalabilen edepli ve hayâlı gençleri ise *saadet ehli* olarak tanımlar.

Şair, yiğitlik çağını eğlence/*işret* ve mutluluk/*neşât* çağı olarak görmekte ve bu dönemde tövbe etmenin zorluğuna vurgu yapmaktadır. Şair, zaten başka şansı kalmamış yaşlı birinin tövbesine karşılık, bir yiğidin tövbesini çok daha değerli bulur ve gençlikte tövbe edebilmeyi, asıl yiğitlik olarak tanımlar.

Epitetler: *yigit : nev-cevân, şebâb eyyâmı, yigitlik bahârı, yigitlik çağı, işret çağı, neşât çağı, gül faslı* ***(fiziki özellikleri)*** *hüsni bi-hem-tâ, nâzük-bedenlig, ra'nâ, hüsn, kuvvet, perî-peyker, melek-sîmâ, zîbâ, çihresi sâf, âfet, şeydâ-veş*

Yiğit, Güzel ve Güçlüdür

Bizni devrân mihneti hem 'âciz itmiş hem karı

Hüsn ile kuvvetni ra'nâ nev-cevânlardın sorung (FK, 363/3)

Şair, yaşlı/*karı* ve yiğit/*nev-cevân* lafızlarını karşılaştırmaktadır. *Karı*, çektiği devran mihneti yükünden dolayı *âciz* iken; *nev-cevân*, güzel ve kuvvetlidir.

Cilve kıldı dehr ara köp hüsni bi-hem-tâ yigit

Gül kibi nâzük-bedenlig serv dik ra‘nâ yigit

Uş bu mecma‘dın ki bolgay irdi ming zîbâ yigit

Könglüm aldı bir perî-peyker melek-sîmâ yigit

Kim benî âdemde andak bolmamış peydâ yiğit (FK, 683/I/1-5)

Şair, bir muhammesin, *yigit* redifli bendinde yiğit tipinin pek çok hususiyetini sıralamaktadır: Sonsuz güzel/*hüsn-i bî-hemtâ*, nazik bedenli/*nâzük-bedenlig*, servi gibi güzel/*serv gibi ra‘nâ*, süslü/*zîbâ*, peri yüzlü/*perî-peyker* ve melek yüzlü/*melek-sîmâ*.

Çihresi sâf yiğit bâbıda kim safâ üçün tırâş kılur ve ol mahz-ı küdûretdür:

Sâf çihreng közgü yanglıg pâk idi

Tâ anga pâkî bile birding tırâş

Közgüni gûyâ ki sühân iyleding

Tapkalı ‘âşıklarıng köngli hırâş (FK, 713/1, 2)

Şair, bu kıtada, rahatlamak/*safâ* için ustura ile tıraş olan bir yiğidin görünüşünü değerlendirmektedir.

Yiğidin tıraşlı yüzü ayna gibi parlak ve temizken, âşıkların gönlü tahriş olmuştur.

Veh ni şeydâ-veş yigittür kim çıkıp âlüfte-vâr

Yüz tümen âlüfteni ‘ışkıda şeydâ eylemiş (NŞ, 245/3)

Şair, bu beyitte, çılgın/*şeydâ* bir yiğidin, rahat tavırlarla ve kıyafetlerle/*âlüfte* dışarı çıkıp pek çok âşığını çılgına çevirmesini resmetmektedir.

Yiti iklimde âfet yiğitimçe irmes

Kuyaşıdın yasasa bu yiti eflâk yiğit (GS, 85/3)

Beyitteki, yiğit ve güzelliğini tanımlamak için kullanılan *âfet* lafzı dikkat çekicidir.

Şair, yiğit bir sevgilisinin olduğunu ve tüm dünyada *âfet-i devrân* olduğunu söyler. Bunu vurgulamak için de yedi felek, güneşten dolayı yanıp dümdüz olsa o afetin yedi iklime verdiği zararı veremez demektedir.

Yiğitlik Çağı

Mest olup bir dem şebâb eyyâmını tut mugtenem

Kim yiğitlik dem-be-dem ötmekdedür eyyâm ara (FK, 22/3)

Şair, gençlik çağını/*şebâb* günden güne kaybedilen bir ganimet olarak görmektedir. Rindane bir bakış açısıyla gençlik günlerini bir ganimet bilip, içip eğlenerek değerlendirmek gerektiğini düşünür.

Her niçe tirseng yiğitlikning bahârı güllerin

Bir hazân-ı şeyb ü âh-ı hasretiga arzımas (FK, 233/4)

Şair, *yiğitlik* lafzı ile saç ve sakalın ağarması ve yaşlılık anlamalarına gelen *şeyb* lafzını tezat oluşturacak şekilde kullanmaktadır. İkinci bir tezat ise *bahâr* ve *hazân* kelimelerindedir. Şair, gençliği bahara benzetir ve gençlikte toplanılan güllerin hazana benzeyen yaşlılığa dayanamayacağını ifade eder.

Yiğitlik beyitte, *bahâr* ve *gül tir*- lafızlarıyla; yaşlılık/*şeyb* ise *hazân, âh* ve *hasret* lafızları ile birlikte geçmektedir.

Yigitlikide kılur kadni bî-nevâlar küj

Meğer ki fâka yükidin bolur gedâlar küj (BV, 222/1)

Şaire göre yiğitliğin en büyük problemi, nasipsizlik ve şanssızlık anlamalarına gelen *bî-nevâlık*tır.

Dilencinin belinin yoksulluktan/*fâka* büküldüğü gibi *yiğit* de nasipsizlikten mustariptir.

Ey ki gül faslı yigit-sin bir nigârıng dagı bar

Kilse ilgingdin mey içkil kim budur işret çağı (BV, 591/6)

Yiğitsen, sevgilin/*nigâr* ve mey içme imkânın da varsa işte tam vaktidir diyen şaire göre yiğitlik çağı, içip eğlenme/*işret* çağıdır.

Beyitte şair, gençlik günlerini ayrıca, gül mevsimi anlamına gelen *gül faslı* tabiri ile ifade etmektedir.

Yiğit ve Karı

Kıla almas karı dîbâ kiyip özni zîbâ

Şâl hem kiyse yigitke yaraşur zîbâlık (NŞ, 316/7)

Yaşlı/*karı dîbâ* giyse de kendini güzelleştiremez diyen şair, yiğidin, bir şal ile bile güzel görüneceğini söylemektedir.

Karıga her niçe bolsa sitem yigitlerdin

Ni bolgusı karıdın cüz du'a yigitlerge (NŞ, 28/6)

Yine yiğit-karı münasebetini işleyen bu beyitte şair, yiğitlerin yaşlıya sitem etmelerine karşılık, yaşlının gençlere yalnızca dua edebileceğini söylemektedir.

Yiğitlikte Şehvet, Edeb ve Hayâ

Niçe ki bolsa yigitlikde şûhlug matlûb

Velî edep bile hoştur hayâ yigitlerge (NŞ, 28/5)

Şair, kendini beğenme ve şehvetle hareket etme anlamalarına gelen şuhluğun yiğitlikte hoş karşılansa bile, edep ve hayânın gençlere daha çok yakıştığını söylemektedir.

Sa‘âdet ehli idi ol yigit ki iylemedi

Yüzini dûdı bile tîre şu‘le-i şehvet (FK, 73)

Şair, şehveti bir ateşe benzetir ve isinin ona yaklaşanın yüzünü kararttığını düşünür. Bu şehvet ateşinden uzak duran gençleri ise *saadet ehli* olarak tanımlar.

Yiğitlik Çağında Tövbe Etmek

Kim yigitlikke kılur tevbe yigitlik oldur

Karı bulgar sakalın kılsa kadeh-peymâlık (NŞ, 316/4)

Asıl yiğitlik, gençken tövbe etmektir diyen şair, kadehi bile doğru düzgün tutamayıp sakalını şaraba bulayan yaşlının tövbesini bu kadar değerli bulmaz.

Buyurdı tevbe yigitlikde ‘ışk demidin şeyh

Kişi çiker mü riyâzet neşât çağında (NŞ, 534/5)

Şaire göre yiğitlik eğlence/*neşât* çağıdır.

Beyitte geçen *riyâzet* kavramı, tasavvufta, nefsin her türlü arzu ve isteğini kırmak için az yeme, az içme ve az uyuma şeklinde hulasa edilen terbiye usulüdür.

Rind şair, kendine tövbeyi ve riyazeti tavsiye eden şeyhe bu bağlamda kızmaktadır.

Yiğit Sevgili ve Şiir

Ay Nevâyî yiğiting nazmınga meyl itti sivün

Kim nasîb oldı sanga sâhib-i idrâk yigit (GS, 85/7)

Şair, şiirden anlayan genç bir yâr bulduğu için sevinmektedir. Şair, kendine nasip olan bu yârin, anlayışlı/*sâhib-i idrâk* olduğunu ise ayrıca vurgular.

2. 151. YOL ÖTKÜÇİ (يول اتـ كوچى)

ötmek *öt-mek* kâf-ı ʻArabî ile. gitmek ve geçmek maʻnâsınadır. (Nevâyî Lügati)

Sosyal tip. Yolcu. Misafir. Seyyah. (bknz. *garîb*) (bknz. *müsâfir*) (bknz. *yoldaş*)

Mealen, *yoldan geçen* anlamına gelen *yol ötküçi* lafzı şiirde memleketinden uzakta ve gurbette olan bir kimseyi tanımlamak için kullanılan *garîb* yahut vatanından uzakta yani seferde olan bir kimseyi ifade eden *mihmân* tipleriyle birlikte kullanılır.

İnsan ve içinde yaşadığı dünya bir yolculuk metaforu bağlamında geçer. Şaire göre, insan, rindane bir bakış açısıyla, bu dünyadan geçen bir yolcudur. Bu durak yerine gönül vermemeli ve menzilde konaklayan bir misafir gibi davranmalıdır.

Epitetler: *garîb, menzil, mesken, mihmân*

Ki dünyâda bolgıl niçük kim garîb

Ve yâhod anıng dik ki yol ötküçi (FK, 737/2)

Beyitte şair, kendine nasihat etmektedir: Bu dünyada gurbetteki biri gibi yahut bir yolcu gibi ol!

Şaire göre insan bu dünyaya, bir yolcunun herhangi bir durağa değer verdiği kadar değer vermelidir.

Şair, memleketinden uzakta yani gurbette olan kimseyi tanımlayan *garîb* ile *yol ötküçi* tiplerini nerdeyse aynı anlama gelecek şekilde kullanmaktadır.

Koyma bu menzil ü meskenge köngül kim zinhar

Anga yol ötküçi dik özni vü mihmân yanglıg (BV, 303/7)

Asıl varış noktasına giderken dünya bir menzildir, asıl mesken değildir. Şair, yine kendine nasihat vermekte ve *yol ötküçi yahut mihmân gibi ol ve bu dünyaya gönül verme* demektedir.

Yukarıdaki beytin mealen bir tekrarı olan bu beyitte ise şair *yol ötkiçi* ile *mihmân* tiplerini birlikte ve yakın anlamda kullanmaktadır.

Beytin birinci mısrasındaki durak/*menzil* ve *mesken* lafızlarına mukabil ikinci mısrada *yol ötküçi* ve *mihmân* lafızları kullanılmaktadır.

2. 152. YOLDAŞ (يولدش)

hemreh (F.) [hem+reh] همره **1.** yoldaş, yol arkadaşı. **2.** dost. **3.** müttefik. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Yoldaş. Yol arkadaşı. Seyahat arkadaşı.

Yoldaş/*hem-reh*, seyahat ile alakalı bir tiptir. Bu seyahat bazen gerçek bir yolculuğu, bazen de manevî-tasavvufi bir ilerlemeyi/*seyr ü sülûk* simgeler. Şiirde, hac için çıkılan yolculuğa ve bu yolculuktaki yoldaşlığa da ayrıca telmih yapılır.

Yoldaş bulmak, yoldaş bulamamak, yoldaşsız yola çıkmamak ve yoldaki zorluklar bu tip ile alakalı işlenen başlıca mevzulardır.

Epitetler: *yoldaş bol-, hem-reh, yol, deşt, kâfile, reh-rev, yoluk-, hem-reh tile-, yol kat' it-, fenâ yolı, kurb, pûye,*

Fenâ Yolu Yoldaşlığı

Ger Nevâyî kaçar fenâ yolıdın

Ni 'acab çun yok anda yoldaşı (BV, 598/7)

Fena yolunda yoldaş bulunmaz. Yola çıkarken aynı tarafa gidecek bir yol arkadaşı bulmak ihtiyacı üzerine kurulu bu beyitte şair, fena yolunda yoldaş bulmanın zor olduğunu bu yüzden bu yoldan kaçındığını söylemektedir.

Fakr deştide fenâ yolıga hem-reh tileme

Yol çü ma'lûm imes kayda tapılsun yoldaş (NŞ, 253/6)

Fakr yolunda yoldaş dileme, nereye gideceğini bilmediğin bir yolda arkadaş bulmak zordur diyen şair, beyitte, nereye gideceğini bilmeyenin kendine yoldaş bulmasının zorluğunu ifade etmektedir.

Fenâ yolıda Nevâyî'ga bolmadıng hem-reh

Bu deşt pûyesidin zâhidâ meğer taldıng (GS, 374/7)

Zâhid, fenâ yolunda rind şaire yoldaş olmamıştır.

Fenâ yolıga rüştüm yitkeli Ferhâd ü Mecnûn'ga

Niçük yol barmayın kim yahşi hem-rehlerga katıldım (GS, 440/5)

Şair, aşk yolunda fânî olan iki iyi yoldaş/*yahşi hem-reh* bulmuştur kendine: Ferhat ve Mecnun. Kendime iki yoldaş bulmuşum neden aşk yoluna gitmeyeyim diyerek memnuniyetini belirtir.

Aşk Yolu Yoldaşlığı

Kaldı evvel tağ ara Ferhâd u Mecnûn deşt ara

'Işk yolında manga ikki 'aceb yoldaş irür (NŞ, 197/5)

Aşk yolunda kendine yoldaş arayan şair, Ferhâd ve Mecnûn'u bulur. Fakat ikisini de tuhaftır/*aceb*.

Yol arkadaşı seçerken daha önce gidilecek yere gitmiş ve yolu her yönüyle iyi tanıyan kimseler seçilmelidir. Fakat şairin bulduğu bu iki yoldaş daha önceden başarısız olmuştur: Ferhâd dağı aşamamış, Mecnûn ise çölü geçememiştir.

Yoldaşsız Yola Çıkılmaz

Ni birev bolsa hem-rehing tâkat

Ni tahammül ki kizgesin yalguz (NŞ, 208/4)

Hiç kimsenin seninle yoldaşlık etmeye takati yok, senin ise bu yolculuğa yalnız katlanmaya tahammülün yok diyen şair, yol arkadaşı bulamamanın ve yalnız yola çıkmanın zorluğunu dile getirmektedir.

Hac Yoldaşı

Ey ki 'azm itting harem matlûb hem-rehdür sanga

Sin yırak-sin andın amma ol sanga bî-had yavuk (BV, 316/6)

Hacca gitmek için hareme yönelmiş bir hacı adayına seslenen şair, matlubunun/*Allah* kendisine yoldaş olduğunu, uzun ve uzak bir yolculuk olsa da kavuşmayı talep ettiğinin aslında kendisine çok yakın olduğunu söylemektedir.

Bu kâfile ehliga harem şevki tamâm

Cemmâzeleri pûye bile ebr-i hırâm

Min haste ki yirdin ala alman bir kâm

Hem-rehlig alar bile hayalîdür hâm (GS, mukaddime s. 9)

Hasta olduğunu ve hacca gidenlere yoldaş olamayacağını ifade eden şair, Hac gibi uzun ve meşakkatli bir yolculuğu çıkmak için sıhhatli olmak gerektiğini vurgular.

Harem, *kâfile* ve süratli dişi deve anlamına gelen *cemmâze* lafızları hac yolculuğu ile ilgili kelimelerdir.

Tilep maksad harîmi tavfını yil dik hırâmımdın

Azıkkan hem-rehim tapmas eser kum üzre gâmımdın (FK, 484/1)

Şair, sevgilisine kavuşmayı ve evinin etrafını tavaf etmeyi çok istemektedir. Bu yüzden yel gibi ilerler. Geride kalan ve yolunu da kaybeden yol arkadaşı/*hem-reh*, çölün kumları üzerinde ayak izlerini aramaktadır fakat çektiği gamın hararetiyle buharlaşıp yel olmuş âşıktan geriye eser kalmamıştır.

Harîm, *tavf* ve çölü hatırlatan *kum* lafızları hac yolculuğu ile ilgili kelimelerdir.

Peygamberin Miraç Yolculuğu

Rüsûldin hîç reh-rev hem-rehin bolmak imes mümkin

Melâyikdin çu seyringde ni reh-rev kildi ni hem-reh (BV, 524/6)

Beyitte, peygamber ve miraç mucizesini işlenmektedir. Meleklerden ve peygamberlerden hiç birisi bu yolculukta peygambere ne yol gösteren/*reh-rev*, ne de yol arkadaşı/*hem-reh* olabilmiştir.

Çü kurb kâfıga yitting yitişmedi Cibrîl

Ni nev‘ hüdhüd sîmurg ile bolur yoldaş (NŞ, 242/6)

Cebrail, miraçta peygamberin yoldaşıdır. Fakat sidre-i müntehâya eriştiğinde ondan ayrılır. Şair, *hüdhüd* ile *simurg*un yoldaşlığı mümkün değildir diyerek bunu estetik bir şekilde ifade eder.

Sevgilinin Yoldaşı

Kilse yâr u bolmasa hem-reh rakîb-i tire-rây

Kılmasa gerd imtizâcı âb-ı hayvânımnı lây

Kilse yâr u hem-rehi bolsa rakîb âzürde-min

Kilmese yâr u rakîbi kilse ser-vaktımga vây (BV, 636/1, 2)

Şair, yârin gelmesini fakat rakibin ona yoldaşlık etmemesini istemekte, bunu da temsili olarak *âb-ı hayvân* kadar saf olan bir şaraba toz toprağın karışmasına benzetmektedir.

Şair, *rakîb*i, sevgilinin yoldaşı olarak kabullenememektedir. (bknz. *rakîb*)

Köngül can birle bardı hem-rehing min derd ile turdum

Sanga can birle könglümni sini Tingrige tapşurdum (GS, 415/1)

Şairin sevgilisi gitmiştir ve kendisi geride kalmıştır. Bu ayrılık halini ise şair, gönlüm canım kadar sevdiğim yar ile gitti ben dertlerimle kalakaldım, seni Tanrıya, seninle beraber giden canımı ve gönlümü de sana ısmarladım diyerek tasvir etmektedir.

Beyitte yolculuk ve yoldaşlık ile alakalı iki tabir dikkat çekmektedir: Can yoldaşlığı, canını bile emanet edebilecek kadar güvenilen bir yol arkadaşını tanımlarken; Allaha ısmarlamak/*Tingrige tapşur*- anlamındaki deyim de giden birinin uğurlanması sırasında söylenmektedir.

Demî kim andın ayrıldım köngülni hem-rehi kıldım

Bu kün kildi köngül bildim kim ol nâ-mihr-bân kildi (GS, 612/3)

Şair, gönlünü sevgiliye yoldaş olarak yollamıştır. Yol arkadaşlığının yazılmamış bir kuralı olarak, birlikte yola çıkan birlikte döner fikrinden hareketle şair, gönlü kendine dönünce, yol arkadaşı olan sevgilinin de döndüğünü anlamıştır.

Yilge hem-reh âteşîn gül meyl iter bezmingga kim

Bolgay uşbu vech birle reng ü bûyung sadkası (FK, 644/3)

Ateş renkli gül ile yel, yol arkadaşı olup sevgilinin bezmine doğru yola çıkmışlardır. Şair, yelin, geçtiği yerlere gül kokusu dağıtmasını ise etrafa yol sadakası dağıtmasına benzetmektedir.

Şair, beyitte, yola çıkanların yolculuklarının emniyet ve huzur içerinde geçmesini temenni babında *yol sadakası* adı ile yola çıktıklarında yahut yolculukları sırasında sadaka vermeleri âdetine telmih yapmaktadır.

Âşığın Yoldaşı

Çün yiter ol ayga efgânım irür bu dem-be-dem

Kim çıkıp cân dagı hem-reh bolgusı efgânıma (GS, 540/4)

Şair, sevgilisine ulaşamamaktadır; bu halde ona ulaştırabileceği yalnızca sesidir. Efganının sevgiliye ulaşacağı fikri bile şairi heyecanlandırmakta ve adeta can verecek hale getirmektedir. Şair, bu durumu ise şu şekilde ifade eder: Sana ulaşmak için çektiğim feryatlarıma canım da yoldaşlık ediyor!

Hecride cânıma yüz bîm kalayın disem andın

Hûyıdın könglüme ming vehm bolayın dise hem-reh (GS, 565/2)

Âşık için iki seçenek vardır: Hicranda kalmak yahut sevgiliye yoldaş olmak. Fakat âşık-şair için her iki durumda da zorluklar vardır: Hicranda *yüz bîm* ve yoldaşlıkta ise *bin vehm* kendisini beklemektedir.

Gölge Gibi Yoldaş Olmak

Başımnı almagay-min secde-i şükr iyleyü yirdin

Eğer serv-i hırâmânımga bolsam sâye dik hem-reh (FK, 552/2)

Hem-reh, birlikte yola çıktığı arkadaşının gölgesi gibidir. Şair, sevgiliye yoldaş olduğu için şükür secdesi etmektedir.

Sâye dik hem-reh tabiri gölge gibi yakın yol arkadaşı demektir. Âşık-şair sevgilisine bu kadar yakın olabilmeyi bir şükür vesilesi saymaktadır.

Yol eyle kat‘ iterem ol kuyaş hevâsında

Ki sâye kılgu dik irmes özini yoldaşım (BV, 429/3)

Güneş kadar güzel sevgilisine kavuşmak isteyen âşık, o kadar hızlı gider ki gölgesi bile ona yol arkadaşlığı yapamaz.

2. 153. ZÂHİD (زاهد)

zâhid (A.) koyu dindar, aşırı sofu. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Dini tasavvufi tip. Zahit. Dindar. Mutaassıp. (krştz. *âşık*) (krlştnz. *rind*) (bknz. *pârsâ*)

Zâhid, ekseriyetle *rind* ile karşılaştırılır. Zâhidin anlaşılması rind tipinin anlaşılmasına bağlıdır. Şairin kendini *rind* olarak tanımladığını da hatırlarsak, *zâhid* en büyük rakibidir. Ve bu iki tipin münasebeti, daima çatışma üzerine kuruludur.

Zâhid, sakalı*/mehâsin,* başında *sarıg*ı, sırtında *hırka*sı, omzunda *ridâ*sı*,* elinde *tesbîh*i ve *'asâ*sı*,* ağzında *misvâk*ı ile karikatürize edilir.

Rind şair, tüm bu simge eşyalar üzerinden *zâhid* tipi ile dalga geçer. Şaire göre zahit, elinden düşürmediği tespih ile kârını-sevabını hesaplamakta, giydiği uzun ve bol hırka ve başına sardığı uzun sarık ile de ayıplarını örtmektedir. Şair, zahidin *ridâ*sını şarap süzülen tülbent/*bâde-pâlâ*/*süzgüç* ile karşılaştırır, her ikisinin de bezden yapılmış olduğunu fakat şarap süzgecinin daha çok işe yaradığını söyler. Ayrıca şair, mavi elbise giyen bir zahitle de dalga geçer.

Rind şaire göre zahit, nefsinin elinde oyuncaktır. Zahit, *te'ayyün* ile kendini halktan mümtaz tutar ve bu yüzden *hod-perest* ve *hod-bîn* lafızları ile anılır. İbadetlerine/*salâh* o kadar yoğunlaşmıştır ki kendi *fesâd*ını göremez. Zühdü ve kerameti, şöhret ve *isbât-ı vücûd* içindir. Şaire göre zahit, *riyâ* makamının en tepesinde/*evc* oturmaktadır. Zahidin en öne çıkan menfi hususiyetlerinin bir diğeri de kendini beğenme ve tekebbür manalarına gelen *'ucb*dur.

Şairin zahidi tenkit ettiği bir diğer mevzu da aşktır. *Rind* ve *âşık* şairi *zâhid* tipinden ayıran keskin çizgilerin en başında aşk vardır. Şair, *aşk*ı ve *hüsn*ü idrak edemediğini düşündüğü zahidi; *nâ-dân*, *ebleh* ve *bî-'ışk* lafızları ile tanımlar. Şair,

zahidi; aşkın sıcaklığı onda olmadığı için soğuk/*tonug* ve buz manasına gelen *yah* lafızları ile ve aşkı hissetmediği için de hissiz, duygusuz vb. manalara gelen *efsürde* lafzı ile anar. Aşka müptela olmamış *zâhid*, âşığın gamına gülmektedir. Zahid rind şairi aşktan men etmektedir. Zahidin şairi aşktan men etme sebebi aşkının mecazi olduğunu düşünmesidir. Şaire göre *mecâz, hakîkat*in aynısıdır ve bunu zahit anlayamamaktadır. Yine zahide göre aşk rüsvalıktır ve âşıkları bu yüzden ayılar/*ta'n*. Zahidin, rind şaire başlıca tavsiyelerinden biri aşkı terk etmesi eğer terk edemiyorsa aşkını gizli tutmasıdır.

Zâhid rind ve âşık şairle sürekli çatışma halindedir. Aşkı ve meyi ona men eder, onu zühde yönlendirir, ona öğüt verir, cehennemle korkutur, tövbe etmesini buyurur, onun içki kadehini kırar, yaptıklarından dolayı onu ayıplar…

Zahidin din, tasavvuf ve ibadetler mevzusundaki tavırları da şair tarafından tenkit mevzusu edilmektedir. Şaire göre *zâhid* tövbeyi putlaştırmıştır. Pek çok günahtan içtinap etmesi bununla alakalıdır. Zahid, ölmeden önce ölmeyi yanlış anlamıştır ve halveti kendine mezar/*gûr*, hücrenin perdesini de kendine kefen yapmıştır. Salt zühdü tuzsuz bir lokma olarak gören şaire göre zahit, aşktan mücerret bir *zühd* ve *inzivâ* hayatı yaşamaktadır. Zahid, cehennem korkusu ve cennet ümidi ile dolu iken rindin *mâsiva'llâh* endişesi yoktur.

Şair, peri kadar güzel birine âşık olduğu ve içki içip mest olduğu için kendini eleştiren bir zâhid ile huriye talip olduğunu ve daha içmediği kevser şarabıyla şimdiden sarhoş olduğunu söyleyerek istihza eder.

Epitetler: *zâhid x rind* ***(sembolleri)*** *hırka, ridâ, seccâde, misvâk, tasbîh, 'asâ, mehâsin, sarıg* ***(zâhile ilgili pejoratifler)*** *tülkü, tîre, deng, ebleh, efsürde, zâhid-i nâ-dân, perde-*der, bed-nâm, *hayvânça, riyâ-çeş, zâhid-*i hod-bîn, *yah, hîle-ger, riyâ, bî-'ışk, tanug, bî-idrâk, perde-der, 'ucb, ta'ayyun, fesâd, hod-perest, nâşî* ***(din ve tasavvuf)*** *tevbe, ibâdet, secde, münâcât, kerâmet, halvet, salâh, namâz, inzivâ, seyr kıl-, istihâre, tâ'at* ***(zâhidin menfi fiillieri)*** *kevser tile-, uçmag tile-, uçmag umîdi, tamug bîmi, lâf-ı vüsûl ur-, da'vî-yi fakr it-* ***(zahidin rinde davranışı)*** *pend bir-,*

zühde tergîb it-, ışkdın men' iyle-, ışkıngnı yaşur di-, tan' iyle-, kül-, zarf uşat-, ser-zenîş it-, tan' ur-, mey terkini teklîf di-, câm tök-, tevbe buyur-, tamugdın korkut-

Zâhidin Simge Eşyaları

Deyr piri ilgidin mey dürdî ister-min velîk

Râzi irmen içkeli zâhid ridâsıdın süzüp (NŞ, 52/6)

Beyitte zâhidin simge eşyalarından biri olarak geçen *ridâ'* / رداء lafzı; hırka, derviş postu, bele kadar örtülen örtü ve geniş atkı manalarına gelmektedir. Beyitten anlaşıldığına göre şairin bahsettiği *ridâ*, zâhide ait bir eşyadır ve bezden yapılmıştır.

Şair, zâhidin *ridâ*sını bir *riyâ* malzemesi olarak görür. Zâhidin ridâsından süzülen saf bir şarabı içmek yerine, deyr pirinin elinden şarap tortusu içmeye razı olduğunu söyleyen şair, aslında bu bez parçasına bu kadar ehemmiyet atfedilmesini tenkit etmektedir.

Şair, söylediklerini hemen alttaki beyitte daha açık ve sert bir şekilde ifade eder:

Ni üçün zâhid ridâsı andın olmas rehn kim

Bâde-pâlâlıkka hem lâyık imes ol pâre böz (FK, 220/5)

Rind şaire göre zâhidin ridâsı, rehin almaya ve şarap süzgeci/*bâde-pâlâ* olarak kullanılmaya layık değildir.

Şair, şarap süzülen tülbent/*bâde-pâlâ* ile zâhidin büyük manalar atfettiği *ridâ*nın aslında aynı materyalden yapıldığını vurgulamaktadır.

Meyga ignimdin ki seccâdem girevdür kıldı men'

Gûyiyâ zâhid köre almas ridânı boynıga (FK, 533/6)

Rind şair, seccadesini mey için rehin vermiştir. Zâhid, şairin boynunda ridâ olmadığını görünce muhtemelen mescide yahut dergâha girmekten onu men etmektedir.

Beyitte, zahidin simge eşyalarından olan ridânın bir işlevi ve zahidin bu eşyaya ciddi ehemmiyet atfettiği verilmektedir. Bu geniş boyun ve omuz atkısı, gerekli durumlarda seccade yerine kullanılmaktadır.

Zâhid-i hod-bîn hırkamga zeylî tikdi iy refîk

Alıp ignimdin fenâ deyri ara mey birle yu (FK, 533/6)

Zâhid, rind olan şairin hırkasının arkasına zeyl dikmiştir, şair, arkadaşından/*refîk* hırkasını hemen götürüp meyhanede şarap ile yıkamasını rica eder.

Beyitte, zâhidin, rind şairin hırkasına ek yapmasından/*zeyl tik*- anlaşıldığı üzere, zâhid hırkası, günlük hayatta herkesin kullandığı hırkaya göre daha uzundur.

Niçe tesbîhing hisâbı zâhidâ iç bâde kim

Sin ü min diklerge hod bu kârgehde ni hisâb (GS, 45/6)

Şair, zâhidi farklı bir yönden ve farklı bir simge eşyası vasıtasıyla tenkit etmektedir.

Tespih/*tesbîh* zahidin elinden düşürmediği diğer bir simge eşyasıdır ve şair, bununla sevaplarını hesapladığını söyleyerek zahitle istihza eder.

Kiydi ezrak zâhid ü müştak durur ol zerkdın

Ay Nevâyî gûyiyâ bu pârsâlık rengidur (GS, 183/7)

Beyitte geçen *zerak* / زرق lafzı mavi, gök mavisi anlamına; *zerk* / زرق lafzı ise riya, ikiyüzlülük ve hile anlamalarına gelmektedir. İmla bakımından cinas, mana bakımından tezat oluşturan bu iki lafızla, şairin, temizliğin ve göğün rengi olan mavi elbise giyen bir zahit ile istihza ettiği görülür.

Tam olarak anlaşılamasa da beyitte şair, zahidin mavi elbise giyerek *pârsâ*ya öykündüğünü yahut *zâhid*liğin ve *parsâ*lığın renginin bu mavi renk olmadığını söylemektedir.

Zahidin mavi renkli elbise giymesi dîvân şiirinde sıkça istihza mevzusu olmuştur.

Kaddıdın ağzımda hayret barmagıdur zâhidâ

Otka sal imdi ‘asâ başıngga ur misvâknı (GS, 640/6)

Beyitte zâhidin iki simge eşyası zikredilmektedir; *asa* ve *misvak.*

Şair, sevgilisinin boyunun düzgünlüğünü görünce hayretten parmağını ağzına götürmüştür. Şair, sevgilisin boyu/*kadd* ve şahadet parmağını, zâhidin asası ve ağzından düşürmediği misvakına mukabil kullanmaktadır.

Şâhidni koyup isteme zâhidni Nevâyî

Kim bu sarıdur hüsn-i hat ol sarı mehâsin (NŞ, 470/7)

Şair, beyitte, zahidin diğer bir simgesi olarak, sakalını vurgulamaktadır.

Şair, bunu hem bir cinas hem de bir tezat bağlamında yapar. *Zâhid* ve *şâhid* kelimeleri müvâzene ve cinas-ı hattî teşkil ederken, yaşam tarzı, hayat görüşü ve temsil ettikleri sosyal gruplar itibari ile de tezat oluşturmaktadır.

Şahit, güzel mahbûb veya mahbubedir ve zahit ile karşılaştırılma şekli *hüsn-i hat* yani ayva tüyleridir. Beyitte, şairin, ayva tüylerini, bir güzellik unsuru olarak gördüğü; her ne kadar adı *mehâsîn* olsa da sakalı, güzelliği bozan bir unsur olarak gördüğü söylenebilir. Bu yüzden rind şair, güzel şahidi bırakıp sakallı zahit ile sohbet etmek istememektedir.

Zâhid İle İlgili Pejoratifler

Zâhid bile nefs itse temeshür ni 'acab kim

İt sayd kılur vaktda tülkü bile oynar (BV, 166/6)

Şair, beyitte, zahidi nefsinin maskarası olarak tanımlamaktadır.

İlk mısrada geçen *zâhid* ve *nefs* lafızlarına mukabil ikinci mısrada şair, *it* ve *tülkü* lafızlarını kullanır. Yani, şaire göre nefsi zahid ile av sırasında itin tilki ile oynadığı gibi oynamaktadır.

Sâf mey lem‘ası vü sâkî-i meh-veş hüsni

Tîre zâhidka eser kılmadı kim bar idi deng (BV, 339/4, 5)

Şair, beyitte, güzel bir sâkîden ve etrafa ışık saçan saf bir şaraptan etkilenmeyen zahidi, sönük ve nursuz/*tîre* olarak tavsif etmektedir.

Beyitteki *deng* lafzı birkaç manaya gelmektedir. Şaşkın ve ahmak manaları ile birlikte terazinin eşit iki tarafı demektir. Beyitteki *deng idi* lafzı, *zâhid* ile birlikte okunursa ahmak/*deng* olduğu için bu güzelliklerden etkilenmemiştir; mey ve sâkî ile birlikte okunursa şair, güzellikte ve etrafa ışık saçmada birbirine denk iki unsurdan bahsetmektedir ve *tîre zâhid* bunlardan etkilenmemiştir.

Mangadur bir perî matlûb ü zâhid hûrga tâlib

Kaçan sohbet çıkışkay çünki min-min tilbe ol ebleh (BV, 574/7)

Şair, peri kadar güzel birine âşıktır ve aşkı yüzünden delirmiştir. Zahidin ise sevgilisi yoktur ve o, öbür taraftaki huriye taliptir.

Bu bağlamda şair deli/*tilbe*, zahit ise ahmaktır/*ebleh*, bir deli ile ahmağın sohbeti ise mümkün değildir.

Ot salur-min âh ile ‘âlemga min kim zühd kim

Zâhid-i efsürde âyâ ni hayâl itmiş mini (BV, 622/6)

Muhtemelen *zâhid,* âşık şairi aşktan vazgeçmeye davet etmiştir. Şair, ben çektiğim ahlarla âlemi adeta ateşe veriyorum, o zahit beni ne zannediyor diyerek sitem etmektedir.

Aslında şair, sitemden çok, *efsürde* lafzı ile tavsif ettiği zahide hakaret etmektedir. *Hissiz* ve *kalbsiz* demek olan bu kelime ile âşık şair, aşktan etkilenmediği gibi kendisini de vazgeçirmeye çalışan zahidi, adeta hisleri olmayan bir robot olarak tanımlamaktadır.

Tilbelikdin ‘akl sarı istemiş zâhid mini

Ay Nevâyî munça nâ-dân bilmes irdim anı min (GS, 514/7)

Şair, kendini aşk yüzünden delirmiş/*tilbe* ve aklını kaybetmiş bir âşık olarak tasvir etmektedir. Şair, bu durumda iken, kendisini aşkı bırakıp akla davet eden bir zahidi *nâ-dân* olarak tavsif etmektedir.

Aşağıdaki beyitte de benzer bir şekilde zahide hakaret edilmektedir:

Didi zâhid ol perîdin hûr ümîdi birle kiç

Ay Nevâyî bolmagay bu hadkaça nâ-dânlığım (GS, 446/7)

Şair, beyitte, kendisini, cennet hurilerinden bahsederek peri kadar güzel sevgilisinden vazgeçirmeye çalışan bir zahidin *nâ-dân*lığının hadden aştığını ifade etmektedir.

Kılur cünûn u kadeh men‘ini manga zâhid

Digey mü tilbege bu sözni bolmasa ebleh (GS, 552/3)

Şair, kendisini bir *tilbe* olarak tanımlar ve kendisine nasihatte bulunan bir zahide ahmak/*ebleh* diyerek hakaret eder.

Zahidin, deliliğin vazgeçilmezi olarak gördüğü cinnet ve sarhoşluğu kendine men etmesi şairi kızdıran başlıca sebeptir.

Bolmayın deyr-i fenâ hammârı ger kılsam bedel

Zâhid-i hod-bîn ridâsını bâde-pâlâyım bile (GS, 557/6)

Bedel kıl- bir nevi takas yapmaktır. Şair, zahidin *ridâ*sı ile şarap süzgecini/*bâde-pâlâ* takas etmeyeceğini bunun ancak çok sarhoş olduğunda mümkün olabileceğini söylemektedir.

Rind şairin zahidi tenkit ettiği nokta ise *hod-bîn*liğidir. Şair, bencil ve kibirli manalarına gelen bu sıfat ile tavsif ettiği zahidin eşyasını bile kullanmak istememektedir.

Korkutma mini tamugdın ay zâhid-i yah

Cennet manga bolgusı diben urma zenâh

Kim dûzah anıng yâdı bilen cennet irür

Cennet bârı sining biledür dûzah (GS, 760)

Şair, kıtada, cennet benimdir diyen ve diğerlerini cehennemle korkutan bir zahide kızmaktadır.

Beyitte; soğuk, samimiyetsiz anlamlarına gelen *yah* kelimesi ile tavsif edilen zahidin kendini nasıl üstün gördüğü ve diğerlerine nasıl baktığı vurgulanmaktadır.

Nevâyî âhını zâhid kim aytmadı söz ile

Nidin ki dûd olur efzûn katılsa ot ile yah (NŞ, 108/7)

Şair, ıstırap çeken bir âşıktır ve gönü aşk ateşi ile doludur. Zahit ise soğuk ve buz/*yah* gibidir.

Fakat şair, ağzını açıp da zahide bir ah bile etmez. Çünkü aşk ateşiyle mustarip şair, ah çekmek için ağzını açtığında ateş çıkacaktır ve şair, bu ateşli ahın, zahidin buz gibi gönlüne değdiğinde etrafı duman kaplayacağından korkmaktadır.

Cünûn zencîride ‘âşık yanıda hîle-ger zâhid

Kişi körse tasavvur eylegey şîr allıda tülkü (NŞ, 507/7)

Âşık şair, deli olmadığı halde cinnet zincirine vurulmuştur. Onu zincire vuran/vurduran ise hileci zahittir.

Şair, zincire vurulmuş âşık ve yanında, muhtemelen zincirlerini tutarak yürüyen hileci zahidin teşkil ettiği manzarayı, zincire bağlı bir aslanın yanında bir tilkinin yürümesine benzetmektedir.

Zâhid'in Riyâkarlığı

Zâhidâ birgüçe pend iyle özüng terk-i riyâ

Pend birgil özünge aytkuça yanaga pend (FK, 120/4)

Beyitte zahidin karakteri ve davranış şekli tenkit edilmektedir.

Şaire göre zahit, riyakârdır ve buna rağmen etrafındakilere nasihat vermekten de geri kalmaz. Şair, zahide hitaben, başkalarına öğüt verip duracağına, kendine riyayı terk etme mevzusunda nasihat et demektedir.

Zâhid sin ü kevser biz ü muğ deyri nidin kim

Biz zehr-i belâ-keş-biz ü sin nûş-ı riyâ-çeş (FK, 268/6)

Zahit, cennette kevser şarabından içebilmek için bu dünyada ibadetle meşgul olur. Şair ise bir rind olarak, zehirli bir bela kadar acı olsa da bu dünyanın şarabını, zahidin içtiği riya şarabına tercih ettiğini söylemektedir.

Mini zühd-i riyâyî sarı tergîb itting iy zâhid

Salâhı bar ise zâhirdur u anıng fesâdı hem (FK, 449/8)

Zahit, kendisi riyakâr olduğu gibi şairi de riyakârca ibadete/*zühd-i riyâyî* yönlendirmektedir. Zahide karşı çıkan şair, bir rind olarak salahının da fesadının da ortada olduğunu vurgulamaktadır.

Sıdk ara pîr-i deyr râsihdür

Lîk zâhidkadur riyâda rüsûh (BV, 112/5)

Şair, deyr piri ile zahidi karşılaştırmaktadır. Şair, deyr pirini doğrulukta/*sıdk*, zahidi ise riyâda sağlam olarak tanımlar.

*Râsih*lik ve *rüsûh*luk; sağlamlık, istikamet ve istikrar demektir.

Riyâ içinde ni kim hâsıl itseng ay zâhid

Diseng halâs olay it rehn ü hâsıla kadeh iç (GS, 104/6)

Şairin kurduğu semantik içerisinde, zahit, riyakâr davrandığı için manevi olarak bir şey tahsil edemez. Şair, yine bu bağlamda zahide şöyle seslenir: Ey zahit, tahsil ettiklerini rehin olarak ver ve şarap içip hepsinden kurtul!

Zâhidâ sin bol riyâ evci üze mesned-nişîn

Kim Nevâyîga irür fakr u fenâ tofragı hûb (BV, 48/7)

Zahit, ibadetlerinden dolayı kendini yüksek makamlarda görmektedir. Riyakârca en yüksek makamda olmaktansa fakirlik toprağı bana güzel gelir diyen şair, bu noktada zahidi kendisi ile karşılaştırır.

Şair, beyitte, göğün en yüksek noktası anlamına gelen *evc* lafzı ile hiçlik, acziyet ve yokluk manalarına gelen *fakr* ve *fenâ* kavramlarını tezat teşkil edecek şekilde kullanmaktadır.

Zâhid, Aşk ve Âşık

Zâhidâ bu ‘ışkdın men‘ iyleme ‘âşıknı kim

Ger sin idrâk iyleseng ‘ayn-ı hakîkattür mecâz (FK, 695/2)

Beyitte şair, bir âşığı mecazi aşktan men eden bir zahide şöyle hitap etmektedir: Ey zahit, eğer mecazın ayn-ı hakikat olduğunu idrak etmiş olsaydın, âşığı bu aşktan men etmezdin.

Zâhid oldum dip Nevâyî ‘ışknı terk itme kim

Bolmasa ol şûr tuzsız lokmadur zühd-i fakat (GS, 292/7)

Beyitte, şair, tecrit ile kendine seslenmekte ve zahit oldum diyerek aşkı terk etmemesini söylemektedir. Çünkü aşktan yoksun bir *zühd*, tuzsuz bir lokma gibidir.

Bolur hüsn içre bir ânı ki ehl-i ‘ışk derk eyler

Yok irse zâhid-i bî-‘ışknıng yok munça idrâki (NŞ, 585/6)

Şair, aşk noktasından, *zâhid* ve âşıkları kıyaslamaktadır. Âşıklar/*ehl-i aşk*, güzel/*hüsn* ne varsa en ince ayrıntısına kadar anlarken/*derk*, zahit böyle bir idrake sahip değildir.

Beyitte, zahit, *bî-‘aşk* yani aşktan yoksun olarak tanımlanır ve bu hususiyeti, aşkı idrak edememesine bağlanır.

Zâhidâ ‘ışkıngnı yaşur dir-sin andın songra kim

Hâlime teşni‘ ile saldıng barı ‘âlemga çav (NŞ, 510/5)

Zahit, bir yandan âşık şaire aşkını gizlemesini tavsiye ederken fakat diğer yandan şairin bu halini ayıplayarak cümle âleme duyurmaktadır.

Âh u eşkidin irür ot u su içre ‘âşık

Zâhidâ ni gam anga ger kızık olgıl ger tonug (GS, 377/5)

Şair, zahidin kızgın yahut buz gibi davranmasının, zaten gözyaşları ve çektiği ahlarla ateş ve su içindeki bir âşığa çok da tesir etmeyeceğini söylemektedir.

Beyitte, zahidin aşığa nasıl davrandığının ipuçları da verilmektedir. Zahit, âşık tipine karşı ya kızgındır ya da ona soğuk/*tonug* davranarak onu hiç muhatap almamaktadır.

Zâhidâ rüsvâlıgım ta‘n iyleding cehd iyle kim

Bolmagay-sin ol közi kaşı karaga mübtelâ (FK, 35/3)

Zahit, âşık şairi rüsvalığından dolayı tan eylemektedir. Şairin tavsiyesi ise şöyledir: Ey zahit, o kaşı gözü karaya müptela olmamaya gayret et yoksa sen de benim gibi rezil olursun!

Zâhid-i nâ-dân gamım âşûbıdın her dem küler

Hurrem ol kim ‘ışk etvârıga mu‘tâd olmadı (FK, 650/6)

Zahit, âşığın aşk yüzünden çektiği gamın fazlalığına gülmektedir. Şair, onun bu gülüşünü, aşkın hallerine hiç maruz kalmamasına bağlar.

Zâhid-i nâ-dân lafzı, zahidin aşkı bilmemesini vurgulamaktadır. Aşkı bilmeyen zahit, aşkın gamına ve türlü hallerine/*etvâr* kapılanların durumlarına gülmektedir.

Barma meh-veşler temâşâsıga dir-sin min kibi

Zâhidâ kıldıng gümân kim munça bî-idrâk-min (FK, 494/5)

Âşık şair, ay yüzlü güzelleri seyretmeye gitmekten kendisini alıkoymaya çalışan zahide, *beni o kadar idraksiz mi sandın* diyerek sitem etmektedir.

Zâhid ve Rind

Rez kızı zarfım zâhid köp uşatma ir iseng

Öz bütüngni vü mining büt kibi tevbemni uşat (FK, 77/7)

Zahit, rindin kadehini kırmıştır. Buna içerleyen rind şair, eğer erkeksen benlik putumu ve putlaşmış tövbemi kır demektedir.

Şair, put/*büt* kavramının manasını genişleterek, benliği/*öz* yani enaniyeti ve asıl maksadının dışına çıkmış tövbesini, kırılacak birer put olarak tanımlamaktadır.

Her zaman ol sanem allında bu kim secde kılur-min

Kayda zâhidka birür dest bu şâyeste ‘ibâdet (FK, 79/5)

Şair, burada put/*sanem* kavramanı sevgiliyi tanımlamak için kullanmaktadır. Şair, sevgiliye gösterdiği tazimi, zahidin, ibadet ederken bu kadar dikkat etmediğini söyleyerek vurgulamaktadır.

Aşağıdaki beyitler, *zâhid* ve *rind* münasebetini anlatmaktadır:

Manga zâhid itti besî ser-zenîş

Mey içmekke sarf olgay evkât üçün

Didim yahşırak bâde ol zühddin

Ki kılgay kişi şöhret ol at üçün

Manga bâdedin boldı nefy-i vücûd

Sanga zühd ü güyâ ki isbât üçün

Bolup tünd mescid sarı kıldı ‘azm

Mini kargayın dip münâcât üçün

Münâcât itip kirdi halvet ara

Yayılgan riyâyî kerâmât üçün

Kerâmât min kıldım ol lahza kim

Riyâ bîmidin def-i âfat üçün (FK, 681/VII/64-69)

Yukarıdaki beyitlerde rind şairin bir zahit ile atışması tahkiye edilmektedir.

Zahit, rind şaire mey içerken sarf ettiği vakitler için çekişir. Şair, badenin şöhret için yapılan ibadetten daha iyi olduğunu söylediğinde ise zahit kızar, şaire beddua etmek için mescide gider. Halvete girip riyakârca kerametlerinin halk arasında yayılmasını bekler. Gösteriş yapacak bir şeyi olmayan rind şair, riyayı def ederek asıl kerameti kendisin gösterdiğini söyler.

Zâhid; Kevser, Cennet ve Cehennem

Yana kevserni tiler zâhid birip nakd-i hayât

Bu ‘aceb sevdâ nişân-ı dâniş ü ferhengidür (FK, 164/5)

Şair, öbür tarafta kevser şarabı içebilmek için zahidin tüm ömrünü harcaması ile istihza etmektedir. Şair, ömrü bir sermayeye benzetir ve zahidin bu ticaretini/*sevdâ* ise tuhaf bulur.

Bir *mecâz-ı mürsel* bağlamında cenneti kast ederek onun yalnızca bir cüzü olan kevseri kullanan şaire göre, zahidin bu uğurda tüm ömrünü sarf etmesi, onun anlayış ve idrakinin seviyesini/seviyesizliğini göstermektedir.

Fenâ deyrin tiler-min min veli uçmagnı zâhid kim

Mining kâmım kadeh dürdi anıng kevser zülâlîdür (FK, 201/9)

Rind şair, meyhaneyi ve tortulu şarabı isterken; zahit, cenneti ve onun parlak ve saf kevser şarabını istemektedir.

Zâhidâ tanglagı kevser meyidin köp dime söz

Kil ki mey-hâne ara hoş tutalı özni bu kün (FK, 464/8)

Rind şair, kevser şarabının keyfiyetini uzun uzun tasvir eden bir zahide, bırak yarınki kevser şarabını, gel bugün içip eğlenelim demektedir.

Zâhid ü uçmag u tamug bîmi bile ümîdi kim

Ehl-i fenâga mâ-sivâ'llâh gamıdın ferâğ irür (FK, 206/6)

Şair, zahidin cennet ümidi ve cehennem korkusu içerisindeki gelgitlerini tenkit ederken; bir rind olarak kendisinin, *ehl-i fenâ* olduğunu ve Allah'ın gayri her şeyden azade olduğunu ifade etmektedir.

Zahidin Karakteri/Kişiliği

Perde-derlıg çu irür zâhid işi

Hırka üzre ni asıg munça sarıg (FK, 315/6)

Perde, şiirde, namus ve iffet çağrışımlarıyla birlikte kullanılır. *Perde-derlig* tabiri ise ayıplarını ve kusurlarını gizlemeye çalışmayı ifade etmektedir.

Şair, bol ve uzun hırka giyip, kafasına da uzunca bir sarık saran zahidi *perde-der* olarak tanımlamaktadır.

Ölüg dip ʻucbdın zâhid anga halvetni gûr iylep

Hemânâ perde-i pindârın iy gerdûn kefen kıldıng (FK, 372/8)

Ucb, kendini beğenmek demektir. Tasavvufta, salikin önündeki en büyük engellerden biri olarak görülür.

Şair, mezar kadar küçük ve karanlık bir yerde, girişi de ışığı engellemek için siyah bir perde ile örtülerek girilen *halvet* âdetine telmih yapmaktadır. Şair, bu çilehaneyi bir mezara/*gûr,* perdesini de hakikatleri görmeyi engelleyen bir zan perdesine/*perde-i pindâr* benzetmektedir.

Şair, beyitte, *ölmeden önce ölün*'ü yanlış anlayan ve mezarda/*gûr* halvete giren zahidi eleştirir. Şair göre ona bunu yapan aslında felektir/*gerdûn*. Felek, zahidi *ucb*dan öldü zannetmiş ve onu mezara koyup bir zan perdesi ile de örtmüştür.

Birme ey zahid taʻayyundın özüngge imtiyâz

Özni ildin bî-taʻayyunluk bile mümtâz kıl (BV, 389/6)

Beyitte geçen *taʻayyün* lafzı öne çıkma ve hod-fürûşluk olarak açıklanabilir.

Bu kavram üzerinden şair, kendini öne çıkararak halk arasında daha imtiyazlı bir statü sağlamaya çalışan zahidi eleştirmektedir. Şairin zahide tavsiyesi ise şöyledir: Halktan içtinap ederek ve göz önünde bulunmayarak/*bî-ta'ayyünlük* kendini mümtaz kıl!

Salâhın ger körer zühd içre zâhid

Riyâ vü 'ucbdın körmes fesâdın (NŞ, 454/6)

Şair zahidi *riyâ*, *ucb* ve *fesâd* lafızları ile menfi bir bağlamada zikretmektedir.

Aşırı ibadet/*zühd* eden zahit, doğru yolda/*salâh* olduğunu düşünmektedir. Fakat şaire göre, riyakâr ve kendini beğenmiş/*ucb* zahit, kendi fesadını görememektedir.

Ol sanemga secde kılsam zahid-i hod-bîn ni ayb

Büt-perest olmak köp artugrak ki bolmak hod-perest (NŞ, 77/3)

Şair, put kadar güzel sevgilisini ibadet edercesine sevmektedir. Bunu eleştiren zahide ise *hod-perest* olmaktansa *put-perest* olmak çok daha iyidir şeklinde cevap verir.

Şair, zahidi, kendinden başkasını görmeyen, yalnızca kendi menfaatini düşünen ve kendini beğenmiş anlamlarına gelen *hod-bîn* ve *hod-perest* tabirleri ile tanımlamaktadır. Tasavvufta ve şeriatta hiç hoş karşılanmayan bu iki hususiyete karşılık şair, bir güzele âşık olup put-perest olmayı tercih etmektedir.

Zâhid, İbâdet ve Tasavvuf

Hatâ kılgaç ‘ibâdet terki ta‘nı urma zâhid kim

‘Ubûdiyyet işining lâzımı kildi hatâ kılmak (FK, 327/7)

Şair, *ibâdet* ve *ubûdiyyet* kavramları üzerinden *rind* ve *zahid*i karşılaştırmaktadır.

Rind, dini açıdan bakıldığında bazı hatalar yapmaktadır. Zahit ise onu, ibadetlerini de terk ettiğini hatırlatarak ayıplar. Zahit, bu hatırlatmasını muhtemelen ubudiyetin gereği ibadettir diyerek yapmaktadır çünkü şair, cevabını ve savunmasını bu nokta üzerine kurarak verir: Kulluğun yani *ubûdiyyet*in lâzımesi hata yapmaktır!

Ger namâzım sehv bolsa her dem ey zâhid ni tang

Kim irür mâhım ki ânek olturuptur utru şûh (BV, 109/6)

Şair, âşıktır ve aklında sürekli sevgilisi vardır. Bu hal, ibadetleri sırasında da devam etmektedir.

Kendisini, ibadetlerinin hep hatalı/*sehv* olduğunu söyleyerek uyaran bir zahide bu mazeretini ileri sürerek cevap verir: Ne zaman namaza dursam o şuh ve ay yüzlü sevgili karşımda oturup duruyor!

Zâhid köngülning halvetin matlûb-ı gayrıdın arıt

Sin seyr kılsang kıl kirek könglünge bolsa inzivâ (BV, 1/6)

Şair, *halvet* ve *inzivâ* kavramları üzerinden zahide laf atmaktadır.

Şaire göre, inzivaya çekilip halvete giren zahidin gönlü temiz değildir. Hâlbuki gönül, matlubun dışındaki her şeyden temizlenirse, başka güzelleri seyretmek bile ona zarar vermez. Yani asıl inziva ve halvet gönülde olmalıdır.

Özlüki bâkî vü zâhid uradur lâf-ı vusûl

Fânî olmay kişi tapkay mu bu ma'nîga sübût (BV, 71/6)

Şaire göre zahit, egosunu/*özlük* yenememiştir fakat Hakk'a vasıl olduğundan bahsetmektedir. Şaire göre Hakk'a vuslat manevi bir şeydir ve maddi olarak yok olmadan/*fânî* manaya ulaşmak ise mümkün değildir.

Özin pâk iylemey 'âşık ki yâr allında koygay baş

İrür ol nev' zâhid kim tahâretsiz namaz itkey (BV, 616/5)

Şair, taharetsiz namaz kılan bir zahitten bahsetmektedir. Fakat bu taharet gönül temizliğini ifade etmektedir. İbadetin gereği olan gusül ve abdesti harfiyen yerine getiren zahidin şaire göre gönlü temiz değildir.

Cem' irmes irse hâtırım cem' olurıga zâhidâ

Hâcet-i istihâre yok bolmasa bolmasun n'itey (BV, 619/3)

Şair, bir mevzuda, zihnini toplayıp karar verememektedir. Bu durumda, kendine istihareyi tavsiye eden bir zahide ise gerek yok olmazsa olmasın ne yapayım diyerek cevap vermektedir.

Da‘vî-yi fakr itseng ey zahid kem ol mey-hânede

Kim bu yolda kimsege bolmas vücûd olmay ‘adem (NŞ, 394/8)

Zâhid fakr davasındadır fakat daha benliğini yok etmemiştir. Rind şair ise onunla istihza ederek onu meyhaneye davet etmektedir.

Zahidin Mekânı

Îmen olman hânegâh u halvet içre ‘ucbdın

Zâhidâ mey-hâne bel kim küp içidür me’menim (GS, 411/6)

Şair zahidin mekânını *hânegâh* ve *halvet* olarak vermektedir. Bir mekân olarak geçtiğine göre halvet lafzı ile kastedilen çilehanedir.

Rind şair, zahidin mekânlarına mukabil olarak *meyhâne* ve *küp içi* lafızlarını kullanmaktadır. Meyhâneyi hânegâha, küpü de çilehaneye benzeten şair, burada kendini beğenmişlikten emin olduğunu ifade etmektedir.

Çü Hak dergâhıdın merdûd iter neyler sin ay zâhid

Kabûl-i halk üçün artuksı tâ‘at iltizâm eylep (GS, 63/7)

Yine zahid ile alakalı bir mekân olarak dergâh lafzı geçmektedir.

Şair, zahidin dergâha gelenleri daha fazla ibadete yönlendirmesini eleştirmekte, zahidin onları Hak dergâhından bu şekilde reddettiğini söylemektedir.

Tilese ravzanı zâhid Nevâyî vü kûyung

Ki her kişi anı ister ki bar anga mergûb (GS, 43/9)

Beyitte geçen ve bahçe anlamına gelen ravza lafzı zahidin cennet isteği ile alakalıdır.

Zahidin tüm maksadı cennet bahçesi iken, şair, Hakkın yakın çevresini/*kûy* murat etmektedir.

Zâhid ü her lahza ölmek hâne-gâh fikride kim

Tâ tirik-min çıkmagum deyr-i fenâdın min barı (BV, 600/6)

Rindin mekânı deyr iken zahidin mekânı hânegâhtır. Şair, beyitte, hem kendinin hem de zahidin mekânı için hissettiklerini vurgulu bir şekilde anlatmaktadır: Zahit, her an hânegâh için ölür, ben ölmeyince deyrden dışarı çıkmam!

Zahit ve İçki

Tanglagı kevser üçün dir-sin bu kün mey içmegil

Tiktur ey zâhid Nevâyî sin kibi nâşî müdür (BV, 173/7)

Zâhid içkiye yanaşmamaktadır. Bunun sebebi ise öbür tarafta kevser şarabını hak edebilmektir.

Rind şair, kendisine de bunu tavsiye eden zâhidi nâşî olarak tavsif eder. *Nâşî*, bir şey sebebiyle iş gören; bir şeyi bir şey için yapan manasınadır. Rind şair ise kendisini bu şekilde tanımlamaz.

Manga zâhid yana mey terkini kıl dip teklîf

Kılmagay-sin közünge uçrasa ol sâkî-i şeng

Zâhidâ bâde güneh bolsa velîkin ni güneh

Bizge bu işni nasîb itti çu kassâm-ı ezel (BV, 383/6)

Zahit, *emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker* gereğince, rind şaire içkiyi terk etmesini hatırlatmaktadır. Şair, sofist bir bakış açısıyla kendi semantiğini kurarak cevap verir: İçki bize ezelde taksim edildi, nasibimiz bize neden günah olsun!

İçmekim zâhid eger bildi Nevâyî neyley

Sorsa söz ile kişi allıda yalgan mu diyin (NŞ, 487/7)

Zahit, rind şaire içki içip içmediğini sorar, şair de yalan söyleyemez ve içtiğini söyler.

Tökme câmın kim belâ seyli cihânnı bozmasun

Mest körseng zâhidâ deyr-i fenâ hammârını (GS, 623/6)

Şair, beyitte, zahidin içki karşısındaki tavrını tasvir etmektedir.

Zahit, meyhane müdavini görünce elindeki kadehi alıp dökmektedir. Yani zahidin içkiye karşı yalnızca nasihat ve söz ile değil, fiili bir saldırısı söz konusudur.

Fikr ü gam kaçmakka meydin isteseng rûşen delîl

Şeyh ya zâhid nidür kim bâde âşâm eylemes (GS, 233/3)

Şair, şeyh ve zahidin bu kadar efkârlı ve gamlı olmalarını içki içmemelerine bağlamaktadır.

Şaire göre, *şeyh* ve *zâhid* şaraptan kaçındıkları için endişe/*fikr* ve gamdan kurtulamazlar.

Zâhid aytur kim mey içme veh anıng hükmi bile

Sağ olsa algay mu mest-i bâde-i câm-ı elest (NŞ, 77/6)

Şair, kendini bezm-i elest bâdesi ile mest olan biri olarak tanımlar. Yani ezelden beri sürekli sarhoşluk halindedir ve zahidin mey içme demesini anlamamaktadır.

Zahit ve Tövbe

Egerçi tevbe buyurdung manga bil ey zâhid

Ki sıngusı yana çun tutsa dil-sitân bâde (BV, 557/5)

Zahidin rind ile münasebetin en dikkat çeken hususlarından biri de tövbedir. Zahid, rinde tövbeyi tavsiye eder. Rind lafı çok uzatmamak için onun yanında tövbe etse de bu tövbesini, gönlünü cezbeden bir sakinin bade tutmasıyla bozacaktır.

Tevbe iylep irdim ey zâhid n'itey tutu manga

Lâle-gûn mey bir îzârın lâle-zâr itken yigit (BV, 81/7)

Şair, genç ve güzel bir sakinin lale gibi kırmızı şarap sunmasına dayanamayarak tövbesini bozmuştur. Bu durumu, mazereti ile birlikte anlattığı kişi ise, muhtemelen tövbe etmesine vesile olan zahittir.

2. 154. ZÂL (زال)

zâl (F.) 1. aksaçlı, aksakallı, yaşlı, ihtiyar. 2. İran mitolojisinde Rüstem'in babası. (Türkçe-Farsça Sözlük)

Sosyal tip. Yaşlı. İhtiyar. (krştnz. *pîr*) (bknz. ‘*arûs*) (bknz. *karı*)

Menfi bağlamda geçen yaşlı kadın yahut adam tipidir. Dul ve hileci olarak tasvir edilir ayrıca iticidir.

Dîvân şiirinde hep menfi bağlamda kullanılan *çerh*, *felek*, *dehr, cihân, dünya, sipihr, kök* ve *âlem* lafızları *zâl* ile beraber anılır, ekseriyetle yaşlı ve hileci bir adama yahut kadına benzetilir.

Şiirlerde *zâl* tipinin karakteri *mekkâr*, *mekkâre*, *firîb*, *hîle-ger, lâbe, lâğ, nifâk, hasm-keş* ve *sitem-kâre* lafızları ile tasvir edilmektedir.

Zaten dul olarak tasvir edilen *zâl* tipi; vefasızlık etmesi, insana *gam*, *derd* ve *gussa* ile cefa etmesi, mihr/*kâbin* olarak damattan ömrünü yahut canını istemesi gibi nedenlerle evlenilmeye layık görülmez. Şair, *zâl* ile evli olanlara ise dört mezhep ve üç talakla boşanmayı tavsiye eder.

Zâl, dış görünüşü itibariyle saçı sakalı dökülmüş, yüzü buruşmuş, beli bükülmüş olarak tasvir edilir.

Epitetler: *zâl-i çerh, zâl-ı felek, dehr zâli, pür-çîn ‘ârız, zâl-ı gerdûn, kök zâli, mekkâr, tul, mekr, ferhâd-küş, gam, derd, bî-gâne, firîb, mekkâre, acûz, hîle-ger, sitem-kâre, hısmga hasım, zâl-i sipihr, çarh zâli, mekkâre-i kad-hâm, zâl-i gerdûn, hî-le-ger, harîf irmes, mekr ü fen, hasm-keş, zâl-i hîle-ger, sitem-kâre ‘acûz, vefâ*

kılma-, cefâ eyle-, gussa, gam-gîn eyle-, bî-gâne, firîb, ‘ayyâre, Hak la‘neti, lâbe, lâğ, hîle-sâz, pür-fen, nifâk

Zâlin Benzetildiği Bazı Unsurlar: *Felek, Çerh, Sipihr* ve *Dehr*

Rûzî artuk bolmagın her kim ki bilgey çerhdin

Zâl yanglıgdur ki râzık çerhini kılgay hitâb (FK, 43/3)

Rızk/*rûzî* feleğe yalvarmakla artmayacaktır. Şair, bunu idrak edemeyen kimseyi, rızık için feleğe yalvaran bir yaşlıya/*zâl* benzeterek tenkit eder.

Hâk-sâr ol kim burûtın yilge birdi zâl-i çerh

Ol kişilerning ki köp körgüzdiler bâd-ı burût (FK, 90/6)

Burada felek, insana karşı acımasız davranan bir yaşlıya/*zâl* benzetilmektedir.

Burût bıyık anlamındadır, *bâd-ı burût göster-* tabiri ise etrafına kibirle bakmak anlamındadır. Şair, gençken saçı ve sakalıyla böbürlenerek gezenlerin saçlarının ağarıp dökülmesine feleğin neden olduğunu söylemektedir.

İy Nevâyî çu irür zâl-ı felek hısmga hasm

Ger nikâh olsa talâk it yok ise kılma nikâh (FK, 106/7)

Zâl-i felek, yakınlarına/*hısm* hasım olur, eğer nikâh yaptıysan boşa, yapmadıysan uzak dur diyen şair, feleği evlenmeye uygun olmayan yaşlı bir kadına benzetir.

Dehr zâlin ger disem Ferhâd-küş ‘ayb itmengiz

Ger imes Ferhâd-küş âhir dingiz Şîrîn müdür (FK, 205/6)

Ekseriyetle şiirde *zâl* lafzının cinsiyetini kadın yahut erkek olarak ayırmak zordur. Mutlak yaşlı kimse olarak kullanılmaktadır. Fakat yukarıdaki beyitte *Ferhâd ü Şîrîn* mesnevisinden hareketle *zâl* lafzının Ferhat'a yalan haber getirerek ölümüne neden olan kocakarıyı tanımlamak için kullanıldığı açıktır.

Şair, dünyayı/*dehr,* Ferhat'ı öldüren yaşlı kadına benzetmektedir.

Hüsn satma şafaknıng rengidin ay zâl-i sipihr

Kim anı koymagusı gerdîş-i eyyam kızıl (GS, 404/6)

Şair, gökyüzünü/*sipihr* yaşlı bir kadına şafak vaktini de allığa benzetir.

Şafağın kızıllığı ile yüzüne allık sürüp de güzel olduğunu düşünen gökyüzüne şair, güzelliğinle çok gururlanma, zamanla yüzünün rengi solar demektedir.

Zâl'in Fiziki Hususiyetleri

Yangı gül-bergleri hâşiyesidin bolmış

'Ârızıng allıda zâlî anga pür-çîn 'ârız (FK, 292/5)

Şair, sevgilisinin yanağını taze gül yaprakları ile karşılaştırmakta ve sevgilisinin yanağı karşısında yeni açmış gül yaprağının yaşlı birinin buruşuk ve kırışıklarla dolu yüzü gibi kaldığını söylemektedir.

Beyitte *zâl* tipi, yüzü kırışıklarla dolu/*pür-çîn ârız* bir kimse olarak tasvir edilmektedir.

İmes ay kün iki pâgundesin kök zâli birkitmiş

Kulakka bes ki hecringde anı yalkıttı efgânım (FK, 419/2)

Gök, sesten rahatsız olup iki kulağına pamuk/*pâgunde* tıkayan bir ihtiyara benzetilmektedir. Beyaz rengi ve parlaklıkları sebebiyle pamuğa benzetilen güneş ve aydır. İhtiyara benzetilen gökyüzünün rahatsız olduğu ses ise âşık şairin *efgân*ıdır.

Nehûd fâlın körüp encümdin evvelgı ucı mîzân

Çü emring çarh zâlin eyleben mekkâre-i kad-hâm(NŞ, 393/4)

Beyitte, yıldızları nohutlara benzeten şair, onlarla fal bakan hileci çerh zâlinin, hayatının sonunda terazi/*mîzân* görünce belinin büküldüğünü söylemektedir.

Beyitte, *zâl* birkaç menfi hususiyet ile birlikte geçmektedir: Zâl, hilecidir/*mekkâre* feleğe/*çarh* ve nohut falı bakan yaşlı birine benzetilmektedir.

Zâl, dış görünüşü itibariyle beli bükülmüş/*kad-hâm* olarak tasvir edilmektedir.

Zâl ile Nikâh

Be-gâyet hîle-gerdür zâl-ı gerdûn

Eger ir-sin hazer kılgıl bu tuldın (FK, 463/6)

Beyitte, *zâl-i gerdûn çok hilecidir, eğer erkeksen, bu dul ile nikâhtan uzak dur* diyen şair, feleği ihtiyar ve hileci bir dula benzetmektedir.

Nevâyî ‘âfiyet ister iseng koy dehr zâlin kim

Harîf irmestür ol mekkârega bu cism-i bî-tâbıng (FK, 373/9)

Zâl, dehr ile birlikte geçmekte ve hileci/*mekkâr* sıfatı ile anılmaktadır.

Cihânda rez kızınıng la‘lidin ağız alma

Diseng ki körmege-sin zâl-ı çerh mekr u fenin (FK, 470/6)

Zâl-i çerh ile *rez kızı* tezat oluşturacak şekilde kullanılmaktadır.

Üzümün kızı anlamına gelen *rez kızı* tabiri şarap için kullanılır. Şair, feleği hileci yaşlı bir kadına benzetir ve onun hilesinden zarar görmemek için tecritle kendine, rez kızının dudağından ağzını çekme yani şarap içmekten vaz geçme diyerek öğüt verir.

Hasm-keş kildi felek zâlı bil ey şeyh manga

Rez kızı barıda ol kâmileni kılma nikâh (NŞ, 101/6)

Şair, feleği yaşlı bir kadına benzetir ve bu şeyhin kızıdır. Şair, bu benzetmenin alakasını iki unsur üzerine kurmuştur: *Şeyh* ve *zâl* lügat manası itibariyle yaşlı anlamına gelir ve *şeyh* de *zâl* gibi menfi bir bağlamda kullanılır.

Şair, şeyhe, üzümün kızı/*şarap* ile eğlenmek varken düşmanca davranan kızını bana nikâhlamaya çalışma, demektedir.

Çerh oldı zâl-i hîle-ger anıng tarîki mekr

Tecrîd ili talâk bu mekkâre iylengiz (BV, 208/6)

Şair, yine çerhi hileci ve kandırarak iş gören yaşlı bir kadına benzetir ve her türlü dünyevi bağdan uzak duran tecrit ehlinin, bu mekkâreyi boşamasını tavsiye eder.

Dehr zâliğa köngül birme ki Rüstemlerni

Mekr ile iyledi ‘âciz bu sitem-kâre ‘acûz(BV, 215/5)

İran hükümdarı Rüstem, gücün sembol isimlerinden biridir. Fakat şair, onun bu dünyaya fazla meyl etmesini tenkit etmektedir. Onun bu dünyaya hükmetme arzusunu, yaşlı bir kadına gönül vermek olarak tasvir eden şair, onun bu yüzden gücünü kaybedip aciz düştüğünü ifade eder.

Dünya/*dehr* yaşlı bir kadına benzetilir. Bu yaşlı kadın ise *sitem-kâre*'dir. Beyitte *zâl*i tanımlamak için kullanılan diğer bir lafız da kocakarı anlamına gelen *'acûz* kelimesidir.

Aşağıdaki beyit de aynı minvaldedir:

Mihrdin yüz kılsa kim gerdûn 'arûsı zâldür

Rüstem anı 'akd kılsa nakd-i cân birgüsi mehr (BV, 141/6)

Şair, aşk ve sevgi gösterse de felek/*gerdûn* gelininin *zâl* olduğunu, onunla nikâh akdi yapanların mehir olarak Rüstem gibi canlarını vermeleri gerekeceğini söylemektedir.

Zâl'den Boşanmak

İsteseng biş kün ferâgat gerçi kabin 'ömr irür

Dehr zâlin tört mezheb birle kılgıl üç talâk (BV, 311/6)

Şair, ömrü, kısalığından kinaye beş günlük olarak tanımlar. Dünya/*dehr* yaşlı bir kadına/*zâl* benzetilir ve mihri/*kâbin* ömürdür.

Şair, kendine, beş günlük ömrünü harcamamak için dört mezhepçe hak kabul edilen üç talakla bu kadından kurutulmayı tavsiye eder.

Deşt ara dirler mini mecnûn anı min körgen il

Çerh zâli bizni gûyâ kim kitürmiş tev'emân (BV, 445/4)

Şair, feleği/*çerh* yaşlı bir kadına benzetir ve Mecnun ile kendini ikiz olarak doğurduğunu söyler.

Niçük kim bolsa dil lafzıga nokta zâl bolur hâsıl

Mezellet ikki ayrılgan köngülge yitti hâlingdin (BV, 460/5)

Zâl burada mutlak yaşlıdır. Aşk yüzünden eziyet çekerek yaşlanmış bir yaşlıyı tanımlamak için kullanılmıştır.

Dil / دل lafzı ile *cinas-ı hattî* teşkil eden *zâl* / زل lafzını mana olarak da bir biri ile ilişkilendiren şair, sevgili yüzündeki benin hasreti ile çektiği mezellet yükünden gönlünün kötü bir şekilde yaşlandığını söylemektedir.

Zâl ve Hileleri

Germ-i mihr olgan ile zâl-i felek tapma firîb

Kim bu 'ayyârening asru köp irür mekr ü feni (BV, 590/6)

Şair, feleği yaşlı bir kadına benzetir. Mihr, hem güneş hem de sevgi ve aşk anlamlarındadır. Şaire göre felek insanlara güneş ile sahte bir sevgi gösterisi yapıp kalplerini ısıtır fakat bu, onun yalnızca hilelerinden bir tanesidir.

Beyitte *zâl* lafzı; hile, kandırma, aldatma, oyun vb. manalara gelen *ayyâre*, *mekr*, *fen* ve *firîb* lafızları ile tenasüplü kullanılmaktadır.

Çerh zâli kim özin lu'bet dik ârâyiş birür

Kaçkıl andın kim imes lu'bet irür Hak la'neti (BV, 631/6)

Beyitte, *lu'bet* ile *zâl* kıyaslanmaktadır. *Lu'bet*, süslü ve güzel dansçı kadın demektir. Felek/*çerh,* kendini süsleyerek güzel gösteren fakat hakikatte güzel olmayan yaşlı bir kadına benzetilmektedir. (bknz. *lu'bet-bâz*)

Vakt çun yitti Nevâyî Hakka kıldı bâz-geşt

Gerçi zâl-i çerh işi yüz lâbe vü ming lâğ idi (BV, 632/7)

Bâzgeşt dönüş demektir. Şair, vakti geldiğinde Hakk'a geri döndüğünü söylemektedir. Fakat *çerh zâli* bu Hakk'a dönüşü engellemek için yüz hile/*lâbe* ve oyun/*lâğ* yapmıştır.

Köngülni rez kızının sohbeti bile sâf it

Ki dehr zâlı 'aceb hîle-sâz u pür-fendür (NŞ, 154/6)

Şair, dünyayı/*dehr*, *hîle-sâz* ve *pür-fen* olan yaşlı bir kadına benzetmektedir.

Cihan zâli hem mekr iter hem nifâk

Anı tört mezhebde kıl üç talâk (NŞ, 309/1)

Şair, *cihân*ı yaşlı bir kadına benzetmektedir. Bu yaşlı kadın hilecilik/*mekr* ile beraber arabozuculuk/*nifâk* da yapmaktadır.

Zâl'in Menfî Hususiyetleri: ***Vefasızlık, gam, derd, gussa, cefâ, bî-gâne***

Zâl-i gerdûn kişige meyl-i vefâ eylemedi

Kimde kim kördi vefâ gayr-ı cefâ eylemedi (NŞ, 658/II/9)

Felek, *zâl-i gerdûn* izafeti ile yaşlı bir kadına benzetilmektedir. Bu yaşlı kadın vefaya yanaşmadığı gibi, cefadan başka bir şey de yapmamaktadır.

Ni yirsin dehr zâlınıng firîbin

Vefâ çün ilge ol mekkâre kılmas (NŞ, 241/6)

Dehr, yaşlı ve hileci/*mekkâre* bir kadına/*zâl* benzetilmektedir. Şaire göre, onun vefa göstereceğini düşünmek ona aldanmak anlamına gelmektedir.

Rez kızıdın sâkiyâ bir dem mini şâd eyle kim

Çarh zâli gussası könglümni gam-gîn eylemiş(GS, 264/6)

Zâl, yaşlı ve insana keder veren bir kadın olarak tasvir edilmektedir. İnsana neşe veren ve üzümün kızı/*rez kızı* olarak adlandırılan şarap ile de tezat teşkil etmektedir.

Felek zâli gam u derdin çikerdin öldüm ay sâkî

Kitürgil rez kızın bat kim tiler bir nev-cevân köngül (GS, 427/8)

Beyitte, felek, insana *gam* ve *derd* ile eziyet eden yaşlı bir kadına benzetilmektedir.

Dehrning bî-gâne-veş zâlıga bolma âşinâ

Kim sini tâ âşinâ kıldı özi bî-gânedür (NŞ, 192/5)

Şair, yine *dehr*i *zâl*e benzetmektedir. Bu pervasız yaşlı kadın, âşıkları kendine *âşinâ* etse de kendisi *bî-gâne*dir.

2. 155. ZERDÜŞT (زرد شت)

zerdoşt 1. ateşperest. 2. Zerdüştlüğün kurucusu. (Türkçe-Farsça Sözlük)

mecûs مجوس (A.) 1. ateşe tapanlar, zerdüştîler. 2. Zerdüştîlik, mecusîlik. (Türkçe-Farsça Sözlük)

âteşperest آتـ ش پـ ر ست [âteş+perestîden> perest] ateşe tapan, mecûsî. (Türkçe-Farsça Sözlük)

zârtûşt tâ-yı müsennât ile hârpuşt vezninde. Zerdüşt ismidir ki pişvâ-yı ateş-perestândır… (Burhân-ı Kâtı‘)

mecûs Zerdüşt tevâbüdir. Zerdüşt ateş-perestlik ayinini ihtira' eden şahıstır. Maddesinde beyan olundu. Pes Mecus, âteş-perest demek oldu. Mecusî vahididir. (Burhân-ı Kâtı‘)

Dini kimlik. Mecûsiliğin kurucusunun adı. Mecusi ayin ve ibadetlerini yöneten din adamı. (bknz. *âteş-perest*) (kşltnz. *şeyh*)

Metinlerde yalnızca bir defa geçen *zerdüşt* tipi ile alakalı çok fazla yorum yapma imkânı bulunmamakla birlikte şair, Hıristiyan *râhib*'i gibi Mecusî din adamı anlamına gelen *zerdüşt*'ü de riyakar *şeyh* ile kıyaslar ve *zerdüşt*'ü de *râhib* gibi dininde daha samimi bulur.

Epitetler: *şerâre, deyr, deyr-i mecûs*

Savuk kilür közüme hân-gâh u zühd ü riyâ

Hoşâ şerâre-i zerdüşt birle deyr-i mecûs (FK, 241/4)

Beyitte, samimi olmayan *Şeyh*in ve mekânının, Zerdüşt ve içinde sürekli ateş yanan ateşgede/*deyr* ile karşılaştırıldığı görülür. Din adamlarına ve dindarlığa hep

samimiyet noktasından bakan şair, *zerdüşt*ü *şeyh* yahut *zâhid*e göre daha samimi bulmaktadır.

Şair, mutasavvıfların mekânı olan *hangâh*ı zühd ve riyâdan dolayı samimiyetsiz ve soğuk bulmakta; Zerdüşt ateşiyle/*şerâre-i Zerdüşt* ısınmış Mecusi mabedinin/*deyr-i mecûs* ise ne kadar sıcak ve güzel olduğunu söylemektedir.

III. BÖLÜM: TİPLERİN TEMATİK TASNİFİ

TEMA	TİPLER
Düşük Sosyal Statü Belirten Tipler (Dilenciler, Evsizler, İşsizler, Yurtsuzlar, Nüfuzsuzlar, Kimsesizler, Köleler)	Gedâ, Dervîş, Sâyil, Âvâre, Ser-geşte, Kalender, Alahan u Alaman, Garîb, Külhanî, Bî-kes, Evbâş, Âşık, Bende, Kul
Aklı Başında Olmayan Tipler	Tilbe, Dîvâne, Mecnûn, Ser-geşte, Câhil, Âşık, Mest, Ösrük
Aklı Başında, İtibarlı ve Saygın Tipler	Ârif, Dânâ, Ferzâne, Seyyid, Âkil, Bay, Ganî, Hakîm, Nâsıh
Dini-Tasavvufi Tipler	Şeyh, Zâhid, Sâlik, Râhib, Tersâ, Âteş-perest, Pârsâ, Zerdüşt, Sûfî, Kâfir, Müsülmân, Nâ-müsülmân, Gebr, İren, Vâʻiz, Fakîh, İmâm, Müftî, Mürşid, Şeyhü'l-İslâm
Eğitim İle Alakalı Tipler	Muʻallim, Müderris, Âlim, Tilmîz, Üstâd, Şâgird
Eğlence Hayatına Ait Tipler	Sâkî, Luʻbet-bâz, Luʻbet, Pir-i Deyr, Muğ-beçe, Lûlî, Ayagçı, Rakkâs, Râvî, Şâhid, Lûlî
Mesleki Tipler	Kâtib, Haddâd, Sayyâd, Dihkân, Mellâh, Meşşâta, Mühendis, Miʻmâr, Münâdî, Sûret-ger, Dellâle, Çirig, Hakîm, Tâcir, Tabîb
Aykırı ve Sıra Dışı Meslekler	Tarrâr, Şeb-rev, Reh-zen, Karakçı, Mey-fürûş, Râkım, Rakkâs, Râvî, Sâhir, Uğrı, Müşaʻbid, Nevha-ger, Bâzî-ger, Cellâd, Kassâb, Füsûn-ger, Luʻbet-bâz, Râkiʻ, Müneccim, Gedâ, Sâyil
Aykırı Tipler	Kattâl, Kalender, Kallâş, Âvâre, Rind, Âşık, Evbâş, Fâsık, Lûlî, Mest, Ösrük
Unvanlar	Han, Hakan, Şah, Hüsrev, Big, Sultan, Mirza
Saray ve Devlet Görevlileri	Perde-dâr, Pâs-bân, Hâcib, Şahne, Muhtesib, ʻAses, Peyk, Kâsıd, Der-bân

İnsan Hayatının Evreleri	Tıfl, Karı, Yiğit, Zâl, Pîr
Kadın Tipler	Arûs, Bike, Meşşâta, Dâye, Lûlî
Sanatçılar	Musavvir, Mutrib, Muganni, Nakkâş, Lu'bet-bâz, Lu'bet, Sûret-ger, Bâzî-ger
Etnik Kimlikler ve Bazı Boy Adları	Ermenî, Türk, Çin, Hindû, Barlas, Bilgüt, Arab, Kongrat, Tatar, Cetût, Freng
Sevgili Tipleri	Yâr, Mahbûb, Dost, Körkebay
Ötekiler	Ağyâr, Düşmen, Rakîb, Müdde'î
Berikiler	Âşinâ, Dost, Harîf, Musâhib, Refîk, Yâr
Dost Tipler	Yâr, Mahbûb, Dost, Enîs, Harîf, Refîk, Musâhib
Düşman Tipler	Ağyâr, Rakîb, 'Adû, Düşmen, Müdde'î
Seyahat İle İlgili Tipler	Yol Ötküci, Yoldaş, Müsâfir
Diğer Bazı Tipler	Ked-hüdâ, Mîz-bân, Tanuk

SONUÇ

Bu çalışmada sosyal tip tanımına uyan toplam yüz elli beş madde başı tip tespit edilmiş ve giriş bölümünde genel çerçevesini ve bakış açısını verdiğimiz şablon üzerinden sosyolojik bir bakış açısı ile incelenmiştir.

Alfabetik, bağlamsal ve tanıklı bir tipler sözlüğü formatında hazırlanan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar aşağıdaki gibidir:

Şairin herhangi bir şiirinin bir sosyal tipi tasvir etme gayreti yoktur. Fakat dîvânlardaki şiirleri incelendiğinde son derece tutarlı, detaylı ve çok yönlü bir karikatür tipler listesi elde edilmektedir. Yani şairin asıl amacı tipleri tasvir etmek değildir ama çeşitli vesilelerle şiirine mevzu ettiği tipler, takip ettiğimiz metotla incelendiğinde geniş ve ayrıntılı bir tipler listesi ile karşılaşılmaktadır.

Belirlediğimiz format çerçevesinde şiirlerde sosyal tiplerin; kılık kıyafetleri, simge eşyaları, dış görünüşünü tasvir eden bir karikatürü; sürekli bulunduğu simge mekânı; tipin ideolojisi, dini, meşrebi ve karakteri; anlaşma yahut çatışma halinde olduğu diğer tipler; sosyal hayat içinde nasıl algılandıkları ve cemiyet ile münasebetleri tespit edilebilmektedir.

Şairin epitetleri son derece işlevsel kullanması ayrıca dikkat çeker.

Şairin; *rind, âşık, dîvâne, tilbe, alahân u alamân, âvâre* vb. aykırı tiplerle empati kurduğu hatta kendini sürekli bu tiplerle tanımladığı görülür.

Şair; riyakârlık ve hodkâmlıkla itham ettiği *şeyh, şeyhü'l-islâm, zâhid* vb. dindar tipleri sürekli olarak tenkit eder hatta hakaretle anar.

Şair, her şey zıddı ile bilinir kaidesince pek çok tipin karşısına zıddını da koymaktadır: *Rakîb-refîk, yâr-ağyâr, dost-düşmen, şeyh-mürşîd, yiğit-karı* ve *rind-zâhid* gibi.

Şair, bazen aynı işi yapan tipleri farklı isimler adı altında kavramsallaştırır. Mesela şairin, *şeyh* ve *mürşîd* lafızlarını, farlı türdeki tasavvufi liderleri tanımlamak

için kullandığı görülür. Tüm şiirlerinde nerdeyse istisnasız olarak *şeyh* menfi, *mürşîd* ise müspet bir mutasavvıfı temsil eder.

Buna ek olarak şair, bazen de aynı isim altında bir tipin müspet veya menfi hususiyetlerinden bahsetmektedir. Mesela şair, *âşık* tipini, bazen gökyüzünün hikmetlerini çözmeye çalışan bir *hakîm* ile denk görürken bazen de aykırı davranışlarından dolayı âşığı *dîvâne*, *mecnûn*, *âvâre* gibi isimlerle zikreder.

Şair, bazen de çok daha açık bir şekilde bir tipi kendi içinde ayrıca bir tasnife tabi tutar. *Âşık* misalinde şairin bu tipi, karakterinden ruh haline kadar çeşitli şekillerde çok detaylı bir tasnife tabi tutup alt kategorilere ayırdığı görülür: *Âşık-ı zâr, pâk-rû âşık, kâmil âşık, âşık-ı ferzâne, nevmîd âşık, âşık-ı şeydâ, âşık-ı dîvâne, âşık-ı sâdık, pâk-bâz, râst âşık, âşık-ı âzâde, âşık-ı meyhâne, râst âşık, germ-rev âşık, âciz âşık, âşık-ı âgâh, âşık-ı nâ-tüvân…*

Şair, tipler arasındaki tezatlıkları bilhassa vurgular. Bu zıtlık pek çok tip için farklı açılardan ele alınır. Bu tezatlık, *şâh-gedâ* ve *sultân-sâyil* tipleri arasında statü; deyr *pîri-şeyh*, *rind-zâhid* tipleri arasında yaşam tarzı; *müselmân-nâmüselmân* yahut *müselmân-kâfir* arasında ise dindir.

Tüm bunları ortaya koyarken şairin kendi gözlemlerinden hareket ettiği ve kendi hayatını da şiirine yansıttığı görülmektedir. Şairin, *tıfl* maddesinde kendi çocukluğuna; *kethüdâ* ve *lûlî* tiplerini verirken medeni haline; *zâhid* tipi ile tartışırken eskiden bir zahit olduğuna atıf yaptığı görülür.

Şair; *tilbe*, *dîvâne* ve *mecnûn* tiplerinden bahsederken bu tiplerle ilgili bazı halk inançlarına; *şâh* ve *hüsrev* gibi tiplerle ilgili ise bazı kozmolojik-mitolojik telakkilere telmih yapar.

Şairin bazen, bir tipi, aynı manaya gelen birkaç kelime ile tanımladığı görülür. Bu kelimeler de ekseriyetle aynı manaya gelen lafızların Türkçe, Arapça ve Farsçalarıdır. *Tilbe*, *mecnûn* ve *dîvâne*; *mest* ve *ösrük* yahut *'adû* ve *düşmen* misallerinde olduğu gibi. Her ne kadar aynı yahut çok yakın bir tipi tanımlıyor olsalar da aynı tipi farklı isimlerle tanımlamak, şaire farklı sanat, ses değeri ve bağlamsal imkânlar sağlamaktadır. Şair, bazen de bir tipin etrafında benzer lafızları

da kullanmaktadır. Misal olarak; *ağyâr* lafzı ile beraber öteki, başkası, onlar ve diğerleri manalarına gelen *deyyâr*, *barça*, *yat*, *alar* gibi lafızları da kullanmaktadır. Tüm bu lafızlar aslında farklı bir tip oluşturmamakta yalnızca *ağyâr* tipini vurgulamaktadır.

Rind şairin, eskiden *pârsâ* ve *zâhid* olduğunu söylemesi; *dost* gibi görünen *düşmen*den, *düşmen* gibi davranan *yâr*dan bahsetmesi, yine eskiden *âkil* ve *ferzâne* olduğunu şimdi ise *âşık* ve *dîvâne* olduğunu söylemesi vb. misallerden hareketle sosyal tiplerin monoton olmadıkları ve rol değişimlerinin yaşanabildiğini vurgulamaktadır.

Rol çatışması, tipler incelenirken ayrıca dikkat çeken bir husustur. Sarhoşken ve fıkha aykırı bir fetva veren *müftî*, içki yasağını uygulamakla görevli bir *şahne*nin meyhaneye gitmesi, *Şeyhü'l-İslâmın* aslında Müslüman olmaması vb. rol çatışmaları şairin daha çok tenkit amaçlı kullandığı bir unsurdur.

Etnik bir tanımlamayı ihtiva eden *Bilgüt*, *Barlas* ve *Kongrat* gibi boy adları şiire ekseriyetle evlenmek meselesi ile yansımaktadır. Bunun, hem şairin hayatı hem de devrinin evlilik teamülleri ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer etnik tipler olan, *Türk* ve *Hindû,* bazen ten rengi, boy, güzellik, göz şekli vb. fiziki hususiyetleri ile bazen de dini inançları ile şiire mevzu edilir. *Türk* ve *Hindû* tipleri daha çok ten rengi bakımından karşılaştırılırken; *Hindû* ve *Arab* tipleri telaffuz bakımından karşılaştırılır.

Şairin ideolojisini aşk, rindlik, hoşgörü ve samimiyet kavramları ile hulasa edebiliriz.

Şair, pek çok sosyal tipe aşk noktasından bakar. *Şeyh*, *zâhid*, *vâ'iz*, *fakîh* vb. dindar tipleri acımasızca tenkit etmesinin başlıca sebebi bu tiplerin aşkı idrak edememeleridir. Bundan dolayı şair, bu tiplerden *nâ-dân* olarak bahseder. Diğer yandan; *rind*, *âşık*, *dîvâne*, *tilbe*, *alahân u alamân*, *âvâre, gedâ* gibi pek çok aykırı ve düşkün tipi de hürmetle anar. Çünkü şaire göre onların itibarlarını, servetlerini, statülerini, evlerini, vatanlarını ve akıllarını kaybetmelerinin başlıca sebebi âşık olmalarıdır.

Rindlik, şairin hayata bakışını belirleyen en temel unsurdur. Şair, kendini *rind* olarak tanımlar ve sosyal hayat içerisinde kendini bu kimlikle konumlandırır. Şair, rind olduğu için içki içmesine ve yaşam tarzına kızan dindar tiplerle ve asayiş görevlileri olan *muhtesib, şahne* ve *ases* ile çatışır ve yine *rind* olduğu için diğer tüm düşkün ve aykırı tiplere kendini yakın hisseder.

Şaire göre samimiyet çok ehemmiyetlidir. Şair, tiplere bazen samimiyet noktasından bakar ve *râhib*in sabah ayinini *şeyh*in riya bulaşan zikrinden daha kıymetli bulur.

Şair, din meselesinde, diğer dinlere mensup tipleri *kâfir* olarak adlandırır. *Ehl-i dîn* demek Müslüman demektir, diğer dinlere mensup *Hindû, mecûsî, Ermenî, Yahûdî* vb. tipler *kâfir* olarak tanımlanır.

Sosyal tenkit, şairin, şiirlerinde tiplerle ilgili mevzu ettiği en dikkat çeken bir diğer husustur. Şair; *sultan, mîrzâ, şah* tipleri üzerinden iktidar tenkidi yapar ve zalim idarecilere ölümü ve cehennemi hatırlatır; *şeyh* tipi üzerinden kurumsal tasavvufun yozlaşmasını tenkit eder; *zâhid* ve *pârsâ* tipleri üzerinden de daha çok bireysel bir dini yozlaşma tenkit edilir.

Şaire göre roller ve statüler ezelden takdir edilmiştir. *Gedâ* yahut *şâh* olmak tamamen *takdîr* çizgisindedir. Şair, *kısmet, ezel, takdîr, nasîb* gibi kavramlarla bu bakış açısını vurgular.

Diğer yandan, incelenen sosyal tiplerin; sosyal hiyerarşi, kimlik, eğlence, eğitim, ticaret, hukuk, din-inanış, etnik yapı, güvenlik, tıp, iletişim ve asayiş gibi sosyal hayatın pek çok alanında bize önemli malumat sunduğu görülmektedir.

Çağatay sahasında ve Timurlu idaresinde yaşayan şairin divanları Osmanlı sahası ile karşılaştırıldığında, pek çok şey aynı olmakla birlikte bazı farklılıklar da görülmektedir. Mesela, *cellâd* ve *kâtib* tiplerinin Osmanlı sahasındaki muadilleri ile çok benzediği fakat *şeyh* ve *şeyhü'l-islâm* tipleri ile ilgili şairin bakış açısının oldukça farklı olduğu görülmektedir.

Şairin dîvânları sosyal tipler bakımından incelendiğinde *müdde'î, rakîb, âşık, dîvâne* vb. tiplerin dîvân şiiri geleneğinde yaratılmış fantezi yahut farazi kişiler olmadıkları bilakis sosyal hayatın içinde nefes alan, yaşayan, kanlı canlı gerçek kişiler oldukları görülür. Şu kadar var ki klasik şiirin geleneksel bağlamı içerisinde bunlar birer şahıs değil kendileri gibi olan diğer pek çok kişiyi de kapsayan bir sosyal grubu temsil eden birer sosyal tiptir.

Bu sosyal tiplerin, birinin diğerinden daha ehemmiyetli olduğunu söylemenin oldukça zor olduğunu; birbirleri ile ve içinde bulundukları cemiyetle oldukça güçlü ve organik bağlarla bağlı olduklarını; onları bu bağlamdan kopararak tek başına incelemenin ise çok eksik kalacağını söylemek gerekir.

Dîvân edebiyatının en ehemmiyetli isimlerinden olan Ali Şir Nevâyî, tezkirecilik, mesnevicilik, gazelcilik vb. alanlarda yenilikçi, ilk yahut otorite olarak görülmektedir. Bu değerlendirme sahalarına dîvân şiirinin tip konseptinin çerçevesinin belirlenmesi ve içinin doldurulması hususlarını da eklemek çok doğru olacaktır kanaatindeyiz.

Şair, içinde bulunduğu cemiyeti sosyal tipler üzerinden; tenkit, tespit, tasvir ve tasdik gibi üsluplarla, son derece geniş, detaylı ve renkli bir şekilde şiirine mevzu etmiştir. Bu üslubu ile şair, divan şiirinin, içinden çıktığı sosyal hayatla ne kadar bağlantılı olduğunu adeta her beytinde vurgulamaktadır.

Nihayet, kırk kadar sosyal tipi incelediği *Mahbûbü'l-Kulûb* adlı siyasetname-ahlakname türündeki mensur eserini de hatırlatarak, şairin, son derece hassas bir sosyolojik muhayyileye sahip olduğu, içinde yaşadığı devre ve muhite adeta bir sosyolog gözü ile baktığını söyleyebiliriz. Fakat şair, dîvânlarında, sosyal hayat tasvirini şiirin sanatlı yapısı içerisinde o kadar ustaca eriterek vermiştir ki bu büyük resmi, hususi bir değerlendirmeye tabi tutmadan, ilk bakışta görmek nerdeyse mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Alan, Hayrunnisa: **Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular 1360-1506,** Ötüken Yay. İstanbul, Şubat 2015.

Aka, İsmail: **Timur ve Devleti**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

Aksu, Cemal: "*Lutfî Dîvânı'nın Tahlîli*", (Dan.) Kemal Yavuz, Doktora Tezi, İstanbul Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2002.

Aksu, Cemal: "*Askerî ve Çağatay Türkçesi ile Yazdığı Şiirleri*", **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. S. XLIX, s. 1-17.

Ali Şîr Nevâyî: **Dîvân: Bedâyiü'l-Vasat;** (Haz.) Kaya Türkay, TDK, Ankara 2002.

Ali Şîr Nevâyî: **Dîvân: Fevâyidü'l-Kiber**, (Haz.) Önal Kaya, TDK, Ankara 1996.

Ali Şîr Nevâyî: **Dîvân: Garâ'ibü's-Sıgar**, (Haz.) Günay Kut, TDK, Ankara 2003.

Ali Şîr Nevâyî: **Dîvân: Nevâdirü'ş-Şebâb**, (Haz.) Metin Karaörs, TDK, Ankara 2006.

Ali Şîr Nevâyî, **Muhâkemetü'l-Lügateyn**, İki Dilin Muhakemesi, (Haz.) F. Sema Barutçu Özönder; Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, No: 656; Ankara 1996.

Altaylı, Seyfettin: **Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü**, MEB Yay., İstanbul 1994.

Alver, Köksal: "*Divan Kalemi*", **Sosyoloji Divanı**, s. 5-6, Y. 2, S. 3, Ocak-Haziran 2014.

Aslan, Üzeyir: "*Klâsik Türk Edebiyatında Tahlil Çalışmaları*", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 5, S. 10, 2007, s. 77-94.

Aydemir, M. Ali: "*Sosyal Alanın Tipleştirilmesi: Toplumsal Tipler*", **Sosyoloji Divanı,** s. 9-12, Y. 2, S. 3, Ocak-Haziran 2014.

Azamat, Nihat: "*Nâsır-ı Hüsrev*", **DİA**, yıl: 2006, C. 32, s. 395-397.

Babür, Yusuf: "*Şeyh-i San'ân Kıssasına Dair*", **Turkish Studies** - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/13 Fall 2013, p. 509-516, ANKARA-TURKEY.

Başgöz, İlhan; "*Dede Korkut'ta Epitetler*", **Millî Folklor**, S. 37, Bahar, 1998, s. 35.

Başoğlu, Tuncay: "*ta'zîr*", **DİA**, yıl: 2011, C. 40, s. 198-202.

Bodrogligeti, A. J. E.: **Hâlisin İbrâhîm Kıssası,** Son Çağatayca Devrine Ait Bir Orta Asya İslamî Dönem Eseri, (Çev.) Ersin Teres, Ürün Yayınları, İstanbul 2010.

Bodrogligeti, A. J. E.: **A Grammar of Chagatay**, Lincom Europa, Languages of the World/Materials 155, 437 p., Muenchen 2001.

Borgatta, Edgar F. (Edit.): **Encyclopedia of Sociology**, V. 4., Second Edition.

Bozkurt, Veysel: **Değişen Dünyada Sosyoloji**, **Temeller, Kavramlar, Kurumlar**; Ekin yay., 11. bas., Bursa 2015.

Caferoğlu, Ahmet: **Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü**, TDK, 2015.

Clauson, Gerard: **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish**, Oxford University Press, Oxford 1972.

Çavuşoğlu, Mehmed: **Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili**, MEB Yay., İstanbul 1971.

Çelebi, İlyas: "*remil*", **DİA**, yıl: 2007, C. 34, s. 555-556.

Çelik, M. Bilal: "*Cengizli Hâkimiyet Anlayışını Değiştirme Girişimleri: Kongrat Hive Hanlığı Örneği*", **Akademik İncelemeler**, C. 2, S. 1, s. 175-187, 2007.

Dalvimart, Octavien: **Osmanlı kıyafetleri: Türkçe, İngilizce ve Fransızca izahlı altmış gravür** (The Costume of Turkey, Costume de la Turquie)**;** **(**Çev.) Ali Berktay; (Edt.) Emre Yalçın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.

Değirmençay, Veyis: **Farsça Edetalar ve Bağlaçlar Sözlüğü**, Kurtuba Kitap, İstanbul 2010.

Demirkazık, H. İbrahim: "*Emrî Dîvânı'nda Âdetler ve Gelenekler*", **Dîvân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, S. 9, s. 49-110, İstanbul 2012.

Ebulgazi Bahadır Han: **Şecere-i Terâkime**, (Haz.) Zuhal Kargı Ölmez, Simurg, Ankara 1996.

Eckhmann, Janos: **Çağatayca El Kitabı**, (Çev.) Günay Karaağaç, İstanbul 2013.

Eraslan, Kemal: "*Çağatay Edebiyatı*", **DİA**, 1993, C. 8, s. 168-176.

……………….: "*Çağatay şiiri*", **Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi**, Türk Şiiri Özel Sayısı II - Dîvân Şiiri-, s. 564-718, TDK Yay., Ankara 2011.

………………..: "*Nevâyî'nin Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risâlesi*", **Türkiyat Mecmuası**, 1971, XVI, s. 89-110.

Erol, Teymur: "*Klasik Türk Şiirinde Derviş Tipi*", U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, **Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 17, s. 349-374, 2009/2.

Esterâbâdî; Mirzâ Mehdî Han: **Senglâh (Alî Şîr Nevâyî'nin Eserlerinin Sözlüğü)**, (Hz.) Prof. Dr. Hüseyin Düzgün, Ahter Yay., Tebriz 2015.

Fichter, Joseph H.: **Sosyoloji Nedir**, (Çev.) Nilgün Çelebi, Toplum Yay. Konya.

Forster, E. M.: **Roman Sanatı**, (Çev.) Ünal Aytür, Adam Yay., İstanbul 2001.

Gennadiy, N. Pospelov: **Edebiyat Bilimi**, (Çev.) Yılmaz Onay, Evrensel Kültür Kitaplığı, İstanbul 1995.

Hamilton, James Russell: **İyi ve Kötü Prens Öyküsü**, (Çev.) Vedat Köken, AKDTYK TDK Yay., Ankara 1998.

Hüseyin Remzi: **Lügat-i Remzi**, C. I-II, İstanbul 1305.

İbn Abidin: **Reddü`l-Muhtâr**, (Ter.) Ahmed Davudoğlu, Şamil Yay., İstanbul 1982.

Kallek, Cengiz: "*hisbe*", **DİA**, 1998, C. 18, s. 134.

Kanar, Mehmet: **Türkçe Farsça Sözlük**, Say Yay., İstanbul 2009.

Kaplan, Mehmet: “*Hayriyye-i Nâbî’de Tipler*”, **Millî Folklor**, 2012, Yıl 24, S. 95 s. 31-44.

Kaplan, Mehmet: **Türk Edebiyatında Tipler**, Dergâh, İstanbul 2014.

Karadağ Çınar, Gülay: “*II. Abdullah Han Özelinde Şeybanî Hanlığında Şehzadelik Kurumu*”, **Turkish Studies -** International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 10/5 Spring 2015, p. 183-200.

Karamustafa, Ahmet T.: **Tanrının Kuraltanımaz Kulları, İslam Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550**, (Çev.) Ruşen sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

Kaşgarlı, Mahmud: **Dîvânu Lügâti’t-Türk**, (Hz.) Ahmet B. Ercilasun-Ziyat Akkoyunlu, TDK, Ankara 2014.

Kocaoğlu, Timur: “*Tarihi Türk Lehçeleri Metinlerinin Transkripsiyonlanmasında Kapalı é/i Meselesi*”, **Türk Kültürü**, S. 483-484, s. 266-281, Temmuz-Ağustos Ankara 2003.

Köprülü, Mehmet Fuad: **Edebiyat Araştırmaları**, c. II, s. 122, Akçağ Yay., Ankara 2004.

Kurnaz, Cemal: **Hayâlî Bey Dîvânı’nın Tahlîli**, MEB Yay., İstanbul 1996.

Kut, Günay: “*Ali Şîr Nevâî*”, **DİA**, 1989, C. 2, s. 449-453.

Lambton, A. K. S.: **Persian Grammar**, Cambridge University Press, First published 1953, Transferred to digital printing 2003.

Lessing, Ferdinand: **Moğolca - Türkçe Sözlük**, (Çev.) Günay Karaağaç, TDK, Ankara 2003.

Levend, Agah Sırrı: **Ali Şir Nevâî**, **Hayatı Sanatı ve Kişiliği**, C. I, 307 s., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1965.

Levend, Agah Sırrı: **Ali Şir Nevâî, Dîvânlar, 4 Türkçe 1 Farsça Dîvân**, C. II, VIII + 272 s., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1966.

Levend, Agah Sırrı: **Ali Şir Nevâî, Hamse**, C. III, 566 s., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1967.

Levend, Agah Sırrı: **Ali Şir Nevâî, Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler**, C. IV, 311 s., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1968.

Mahdum, Abid Nazar: "*Farsça kaynaklarda Alî Şîr Nevâyî*", **İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C. 34, S. 34, s. 103-155, İstanbul 2006.

Majda, Tadeusz: "*Ralamb"ın Türk Kıyafetleri Albümü*", **Alay-ı Hümayun, İsveç Elçisi Ralamb'ın İstanbul Ziyareti ve Resimleri 1657-1658**, (Edt.) Karin Adahl, (Çev.) Ali Özdamar, İstanbul 2006.

Marshall, Gordon: **Sosyoloji Sözlüğü**, (Çev.) Osman Akınbay – Derya Kömürcü, Ankara 2005.

Mehmet Salâhî: **Kâmûs-ı Osmânî**, Mahmut Bey Matbaası, 4 C., İstanbul 1313.

Muallim Nâci: **Lügat-i Nâcî**, TDK, Ankara 2009.

Mütercim Âsım Efendi: **Burhân-ı Kâtı‘**, (Haz.) Mürsel Öztürk - Derya Örs, TDK, İstanbul 2009.

Nevâyî, Alî Şîr: **Nesâyimü'l-mehabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve**, (Haz.) Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 2654, İstanbul 1979.

Niyâzî: **El-Lugatu'n-Nevâiyye ve'l istişhâdâtu'l-Çağatâiyye**, (Haz.) Mustafa S. Kaçalin, TDK, Ankara 2011.

Onay, Ahmet Talat: **-Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü- Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı**, (Haz.) Cemal Kurnaz, H Yay., İstanbul 2009.

Ölmez, Zuhal Kargı: "*Çağatayca Sözlükler*", **Kebikeç**, S. 6, s. 137-144, 1998.

Ölmez, Zuhal: "*Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 5, S. 9, s. 173-219, 2007.

Ölmez, Zuhal Kargı: “*Mahbûbü’l-Kulûb İnceleme-Metin Sözlük*”, (Dan.) Prof. Dr. Talât Tekin, Yayımlanmamış Doktora Tezi, **Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 1993.

Öner, Mustafa: “*Tatarca-Rusça İlişkilerinde Geri Dönen Alıntılar*”, **Gazi Türkiyat Dergisi**, S. 5, güz 2009, s. 245-250.

Önge, Derya: “*Klasik Türk Şiirinde Haberleşme*”, (Dan.) Yrd. Doç. Dr. Türkân Alvan, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, , İstanbul 2013.

Özşahin, Murat: “*Başkurt Türkçesi Söz Varlığı*”, (Dan.) Mustafa Öner, Yayımlanmamış Doktora Tezi, **Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İzmir 2011.

Öztürk, Mustafa: “*Zemahşerî*”, **DİA**, Mertoğlu, Mehmet Suat ile birlikte, C. 44, s. 236.

Öztürk, Zehra: "*Hamdullah Hamdi'nin Yusuf ile Zeliha Mesnevisinde Tipler ve Motifler*", Yayımlanmamış Doktora Tezi, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 1993.

Pakalın, Mehmet Zeki: **Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, 3. Bs. MEB, Ankara 1983.

Paçacıoğlu, Burhan: **VIII-XVI Yüzyılları arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı**, Ankara 2006.

Rahimi, Farhad: "*Çağatay Türkçesi Ve Edebiyatı Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*", **Turkish Studies** - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/3 Winter 2014, p. 1157-1218, Ankara.

Randall, L. William: **Bizi "biz" Yapan Hikâyeler, Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme,** (Çev.) Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.

Ritzer, George (Edit.): **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**, 2007.

Sânî: **Dîvân**, (Haz.) Üzeyir Aslan, Palet Yay., Konya 2009.

Sertkaya, Osman F.: "*Abuşka Lugati*", **DİA**, 1988, C. 1, s. 312-314.

Sertkaya, Osman F.: "*Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri, I*", **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, S. XVIII, s. 133-138, 1970, İstanbul.

Steingass, F.: **Persian - English Dictionary**, Çağrı Yay., First edition 1892, First published in İstanbul 2005.

Subtelny, E. Maria: "*Scenes from The Literary Life of Tîmûrid Herât*", **Logos Islamicos**, Pontifical İnstitute of Mediaeval Studies, p. 137-155, Toronto 1984.

Subtelny, E. Maria: **Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran**, Brill, Leiden and Boston 2007.

Şemseddin Karahisârî: **Ahterî-i Kebîr**, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1310.

Şemseddin Sami: **Kâmûs-ı Türkî**, Çağrı Yay. İstanbul 2004.

Şen, Fatma Meliha: "*Eski Türk Edebiyatında Sosyal Hayat Çalışmaları*", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 5, S. 9, s. 467-506, 2007.

Şentürk, Ahmet Atilla: "*Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler I (Rakîb)*", **Osmanlı Araştırmaları XV**, s. 1-93, İstanbul 1995.

…………………….: "*Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili*", **Turkish Studies** International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/8 Spring 2015, p. 141-220.

Şeyh Süleyman Efendi, **Ferheng-i Çağatâyî-Fârisî**, (Ter.) H. Abdullâhî Cihânî (Umudoğlu), Tebriz.

Taşkın, Bilal: "*Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki*", Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi**, İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, S. 7, s. 73-109.

Tarlan, Ali Nihad: "*Ali Şir Nevâyî*", **Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler**, (Haz.) Müjgân Cunbur, AKDTYK AKM Yay., s. 133-149, Ankara 1990.

Tarlan, Ali Nihat: **Şeyhî Divanını Tetkik**, Sühulet Basımevi, İstanbul 1934.

Tekin, Feridun: "*Özbek Türkçesinin Latin Alfabesi Esasındaki İmlası Üzerine*", **Turkish Studies** International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/6 Fall 2008, p. 604-616.

Tekin, Mehmet: **Roman Sanatı 1** (Romanın Unsurları), Ötüken, İstanbul 2003.

Tekin, Talat vd.: **Türkmence-Türkçe Sözlük**, (Haz.) Talat Tekin, Mehmet Ölmez, Emine Ceylan, Zuhal Ölmez, Süer Eker; Simurg Yay., Ankara 1995.

Tokmak, A. Naci: **Türkçe-Farsça Ortak Deyimler Sözlüğü**, Çantay Kitabevi, İstanbul 1995.

Tuncel, Metin: "*Akdeniz*", **DİA**, Yıl. 1989, C. 2, s. 229, 231.

Vladimirtsov, B. Y.; **Moğolların İçtimaî Teşkilâtı**, (Çev.) Abdülkadir İnan, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995.

Yıldırım, Nimet: **Fars Mitolojisi Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İstanbul 2006.

Yuvalı, Abdülkadir: "*Çağatay Han*", **DİA**, 1993, C. 8, s. 176-177.

Yuvalı, Abdülkadir: "*Çağatay Hanlığı*", **DİA**, 1993, C. 8, s. 177-178.

Yüksel, Musa Şamil: **Timurlularda Din-Devlet İlişkisi** , Türk Tarih Kurumu Yayınları, 252 s., Ankara 2009.

İNDEKS

ÖZ GEÇMİŞ

Alper Günaydın, 1984 yılında Aksaray'da doğdu. İlköğretimini Sakarya'da; Ortaöğretimini Kastamonu'da; Yükseköğrenimini, 2009 yılında, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde; Yüksek lisans programını, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalında, "*Ahmed-i Dâî'nin Dîvânının Edebî Sanatlar Bakımından İncelenmesi"* adlı çalışmasıyla 2013 yılında tamamladı.

Halen, Afyon Kocatepe Üniversitesinde, 2010 yılında, Araştırma Görevlisi olarak başladığı akademik hayatına devam eden Alper Günaydın, evli ve bir çocuk babasıdır.